

۱۹۵۷

جنوری

ادارۂ ثقافت اسلامیہ • لاہور  
پاکستان

پیشکش

## قابل دید مطبوعات

### افکار غزالی

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت سات روپے

### حکمت رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قیمت تین روپے

### اسلام اور رواداری

مصنفہ انیس احمد جعفری

قیمت چھ روپے

### اسلام اور موسیقی

مصنفہ محمد جعفر شاہ پهلواروی

قیمت تین روپے چار آنے

۳۴۴۶۸

### حیات محل

مترجمہ ابو یحییٰ امام خاں

قیمت اٹھارہ روپے بارہ آنے

### مقام انسانیت

مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی

قیمت ایک روپہ

### طب العرب

مترجمہ علی احمد نیر واسطی

قیمت چھ روپے

### ماثر لاہور

مصنفہ سید ہاشمی فرید آبادی

قیمت تین روپے

### ملفوظات روم

مترجمہ عبدالرشید کب

قیمت چھ روپے

### بیدل

مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

ملنے کا حق

ادارہ ثقافت اسلام آباد کتب روٹی لاہور



ادارہ تحریر

جنوری ۱۹۵۷ء

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (مدیر مسئول)

محمد حنیف ندوی

محمد جعفر بھلواروی

بشیر احمد ڈار

رئیس احمد جعفری

شاہد حسین رزاقی



شمارہ ۱

جلد ۴



فی پرچہ

سالانہ

بارہ آنے

آٹھ روپے



ناشر: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب وڈ۔ لاہور



## ترتیب

۲	.....	تاثرات
۷	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	نبی کریم کی تعلیم کے بنیادی عناصر
۱۳	جناب مشتاق احمد گورمانی	قائد اعظم محمد علی جناح
۱۷	محمد جعفر شاہ پھلواروی	فقہ جدید کی ضرورت
۲۵	جناب محمد منظر الدین صدیقی	اسلام اور فطرت سے مطابقت پذیری
۳۳	بشیر احمد ڈار	بھگوت گیتا اور اس کا فلسفہ اخلاق
۴۳	شاہد حسین رزاقی	ریاستہائے متحدہ کی تحریک آزادی
۵۲	تشریح حدیث	مریض کا اکرام
۵۷	ب۔ ا۔	اسلام اور موسیقی
۶۹	.....	افکارِ غزالی
۷۳	.....	مطبوعاتِ ادارہ

محمد حنیف ندوی

## تاثرات

مولانا عبدالمجید صاحب صدق جدیدہ میں لکھتے ہیں: ”ڈاکٹر ایل۔ ای براؤن۔ ڈی۔ ڈی۔ پروفیسر لیمڈز یونیورسٹی کا شمار برطانیہ کے مشہور مسیحی فاضلوں میں ہے۔ اسلامک کلچر حیدرآباد کے اکتوبر نمبر میں پہلا مقالہ انھیں کے قلم سے ہے۔ اسلام اور علوم جدیدہ پر۔ اس پر وہ لکھتے ہیں کہ جدید سائنس سے بڑا دھکا مسیحوں نے محسوس کیا۔ اور ڈارون کے مسئلہ ارتقاء سے تو وہ خصوصیت کے ساتھ دست و گریبان ہو گئے۔ چنانچہ سائنس کی اس تعلیم کو کہ کائنات کی پیدائش اس ترتیب کے ساتھ اور اتنے دنوں میں نہیں ہوئی جو بائبل بیان کرتی ہے وہ اپنے مذہب پر حملہ سمجھے اور بدقولوں میں تھے خلاف لڑتے رہے۔ حالانکہ یہ تو واقعہ ہے کہ نباتات کا مطلق صورت میں ہر حیوان سے بلکہ سورج اور چاند اور ستاروں سے بھی قبل پیدا ہو جانا، اور چھ دن کے اندر سب کچھ ہو جانا صریحاً دلائل علمی کے خلاف ہے لیکن حیرت ہے کہ یہی تعلیم جدید مسلمان بھی پاتے ہیں۔ لیکن ان کے ہاں مذہب اور سائنس کے درمیان کوئی ایسی ٹکڑ نہیں ہوتی!۔ یہ دونوں فطرت میں خلاصہ ہے مسیحی فاضل کے اظہار حیرت کا۔

فرق کی وجہ صاف اور ظاہر ہے قرآن مجید نے کب اپنے کو جغرافیہ یا ہئیت یا کسی بھی مادی علم و فن کی حیثیت سے پیش کیا؟ وہ تو صرف ہدایت نامہ (الہدی) ہے۔ خدا اور بندہ اور بندہ اور بندوں کے درمیان تعلقات کا درست کرنے والا۔ دوسری چیزوں کا اس نے جب اور جہاں بھی ذکر کیا ہے محض ضماً اور اللہ کی قدرت، حکمت و صنعت پر گواہی کی حیثیت سے۔ اور وہ بھی مخاطبین اول، اہل عرب اور ان کے معاصرین کے مذاق و پیمانہ علم کی زیادہ سے زیادہ رعایت کر کے! یہ کام تو بائبل ہی نے (جیسی کہ وہ ہے) کیا ہے کہ پورا ایک باب کا باب پیدائش کائنات کی تفصیل کے لئے وقف کر دیا اور جزئیات کی تصریح کر کے بتایا کہ خدا نے ترتیب کے ساتھ فلاں فلاں دین آسمان کو، زمین کو، تاریکی کو، روشنی کو، سمندر کو، نباتات کو، سورج کو، چاند کو، ستاروں کو، حشرات کو، پرندوں کو، چرندوں کو، درندوں کو اور انسان کو صبح و شام ہونے والے کل چھ دنوں میں پیدا کیا!۔ خدائی کتاب اور بشری دماغوں کی ملاوٹ والی کتابوں کے درمیان اتنا فرق رہ جانا تو بالکل قدرتی ہے“

مولانا نے بائبل اور قرآن میں جو فرق بیان کیے وہ بالکل بجا اور درست ہے اور ڈاکٹر براؤن کے شبہ کو جو یہ کہہ کر دور فرمایا ہے کہ قرآن نے کب اپنے کو جغرافیہ یا ہئیت یا کسی بھی مادی علم کی حیثیت سے پیش کیا ہے بہت صحیح ہے

یہ واقعہ ہے کہ کسی بھی الہامی کتاب کا یہ منصب نہیں ہے کہ وہ تخلیق کی تفصیلات بیان کرے۔ بایولوجی کے اسرار و رموز کی نقاب کشائی کرے۔ یا ظہوراتِ فطرت کی سائنٹیفک اور علمی توجیہ نظر و فکر کے سامنے لائے۔

الہامی کتابوں کا اصل موضوع اور دائرِ بحث صرف اس حد تک وسیع ہے کہ اس میں اس تعلق و ربط کی وضاحت کی جائے جو ایک بندے اور اس کے آقا و ملائکے درمیان ہے یا ان فرائض و واجبات کی تعیین کی جائے جو بندوں بندوں کے درمیان ہے۔ اس کا صاف صاف مطلب یہ ہوا کہ قرآن حکیم میں جہاں جہاں ایسے مسائل آتے ہیں۔ کہ جن کا تعلق بظاہر انسانی علوم سے ہے۔ یا ایسے حقائق سے ہے کہ جو براہِ راست قرآن کے مقاصد ہدایت سے کوئی تعلق نہیں رکھتے تو وہ محض ضما آئے ہیں۔ اور ان کو بیان کرنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ قرآن اس سلسلہ میں کسی جغرافیائی یا حیاتیاتی حقیقت کی تشریح کرنا چاہتا ہے۔ بلکہ ان سے مقصود صرف ہے کہ چونکہ ان حقائق سے اللہ تعالیٰ کی توحید و ربوبیت پر استدلال کرنے میں مدد ملتی ہے۔ اس لئے یہ اس لائق نہیں کہ بار بار ان کا ذکر کیا جائے اور ان سے متعلق ان پہلوؤں کو مختلف طریقوں سے آجا کر کیا جائے۔ قرآن مجید کی تفسیر و تاویل کے بارہ میں یہ ایسا مستقیم اور سبھی میں آنے والا نقطہ نظر ہے کہ جس کو ملحوظ رکھنے سے اس آویزش اور جھگڑے کا کلیتہً سد باب ہو جاتا ہے جس کو موجودہ علوم و فنون نے جنم دیا ہے۔

اس ضمن میں قابلِ غور یہ نکتہ ہے کہ تمام مذہبی و الہامی صحائف اس وقت نازل ہوئے جب کہ انسان کا علم اپنے گرد و پیش سے متعلق قطعی سطح پر مبنی تھا۔ اس دور کا افسانہ یہ نہیں جان سکتا تھا کہ یہ نیلا نیلا آسمان محض نظر و بصر کی آشفگی کا نتیجہ ہے۔ اسے یہ بھی معلوم نہیں تھا کہ اس کے پاؤں تلے جو ایک فرشِ زمردین بچھا ہے، ساکن و استقر پذیر نہیں بلکہ متحرک ہے۔ یہ اس حقیقت سے بھی ناواقف تھا کہ یہ کائنات کروڑوں برس کے ارتقاء کے بعد معرضِ ظہور میں آئی ہے۔ اسی طرح خود زندگی اور حیات سے متعلق بھی اس کے خیالات بالکل طفلانہ تھے۔

ان حالات میں الہامی کتابوں میں دو ہی طرح کے اندازِ بیان اختیار کئے جاسکتے تھے یا تو ان میں ان حقائق و مصطلحات کی روشنی میں اخلاق و آبیات کی گتھیوں کو سلجھا یا جاتا۔ جن کو ہزاروں برس بعد علم و ادراک کی گرفت میں آتا تھا۔ اور یا پھر اس عصر و دور کے ذہنی و فکری پیمانوں اور مجبور یوں کو ملحوظ رکھا جاتا، اور انہیں مسلمات کی بنا پر انسانی علم و ہدایت میں اضافہ کیا جاتا۔ کہ جن سے اس وقت کا انسان آشنا تھا۔ قدرتاً الہامی کتابوں میں اللہ نے دوسری راہ اختیار کی اور یہی کڑی ناجی چاہئے تھا۔ حجۃ اللہ میں شاہ ولی اللہ نے اس نکتہ کی مزید وضاحت کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ انبیاء کے لئے یہ ضروری نہیں ہوتا کہ اپنے دور کی مروجہ علمی غلطیوں کی اصلاح کریں۔ اور لوگوں کو بتائیں۔ کہ تمہاری معلومات علم و فن کے فلاں فلاں گوشوں میں نقص ہے۔ بلکہ ان کے ذمہ صرف یہ فریضہ عائد ہوتا ہے۔ کہ جانے بوجھے حقائق میں تذکر و اعتبار کے ایسے پہلوؤں کی نشان دہی کریں۔ کہ جن سے عبد و معبود کے رشتوں پر پوری پوری روشنی پڑ سکے۔ مولانا عبد الماجد صاحب

نے بھی قرآن سے متعلق یہی فرمایا ہے کہ اس میں جو کہیں کہیں علمِ دین سے متعلق حقائق کو بیان کیا گیا ہے، تو وہ اسی حیثیت سے ہے کہ ان سے اللہ کی قدرت و صنعت واضح ہوتی ہے۔ اس حیثیت سے نہیں کہ یہ باقاعدہ سائنٹیفک حقائق ہیں۔ مولانا نے شاہ صاحب کی طرح یہ بھی مانتے ہیں کہ ان حقائق کے بیان کرنے میں اس دور کے پیمانہ و مذاق کا خصوصیت سے اللہ تعالیٰ نے خیال رکھا ہے۔

ہم اس اندازِ تفسیر کو صحیح سمجھتے ہیں۔ کیونکہ یہی وہ اندازِ فکر تو ہے کہ جس کو اپنائے بغیر ارتقاء اور مذہب میں مفہمت نہیں ہو سکتی۔ ہمارا اپنا مسلک بھی یہی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس تشریح کو اگر کوئی آگے بڑھائے اور یہ کہہ دے کہ آدم و حوا کا قصہ مثلاً تاریخی نہیں ہے اور اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ انسانیت کا آغاز انہیں دوسے ہوا ہے، بلکہ اس کو قرآن نے محض ضمناً ان اخلاق و اسباق کی بنا پر ذکر کیا ہے جو اس سے وابستہ ہیں۔ اور پھر ان اخلاق و اسباق کی مزید تفصیلات بھی بیان کر دے تو آپ خفا تو نہیں ہو جائیں گے۔ اور اس کو تجدید، زندگی اور الحاد تو قرار نہیں دینگے۔

پچھلے دنوں ۲۸ سے ۳۰ دسمبر تک اور نیٹل کانفرنس کے اجلاس ہوتے رہے۔ پشاور سے لے کر ڈھاکہ تک کے مندوبین نے اس میں شرکت کی۔ عربی، فارسی، انگریزی اور اردو میں بیش قیمت مقالے پڑھے گئے۔ اور بڑی خوشی کی بات یہ ہے کہ ہر برسیکشن میں سننے والوں کی تعداد اچھی خاصی تھی۔ اس کانفرنس کا مقصد جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے مشرقی زبانوں کا احیاء ہے۔ زبانیں سمجھی اچھی ہیں۔ اور اس سے تو قطعی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ آج مغرب میں علوم و فنون کے ارتقاء کا جو انداز ہے اس سے مغربی زبانوں کا متاثر ہونا ضروری ہے۔ اس لئے یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ مشرقی زبانیں اس سلسلہ میں ان کی ہم پلہ ہیں۔ تاہم اگر ہمیں اپنی زبانوں کی خدمت کرنی ہے، انہیں مالا مال دیکھنا ہے اور اپنے ہاں کے تہذیبی تصورات کو پھیلانا اور فروغ دینا ہے تو اس نوع کی کوششوں کو استقلال سے جاری رکھنا ہوگا۔

فارسی اور عربی کے بارے میں تو ہم چنداں متفکر نہیں۔ کیونکہ ایران اور عرب ممالک میں اس سلسلہ میں کافی کام ہو رہا ہے۔ اور اس تیزی سے یہ زبانیں جدید سانچوں میں ڈھل رہی ہیں اور گوری چٹی زبانوں کے منہ آرہی ہیں کہ آج اگر حافظ و سعدی یا جریری و جاحظ زندہ ہوں تو اس پر شدید حیرت کا اظہار کریں۔ مگر گیسوے، اردو ابھی اچھی طرح سنورنے نہیں پائی اور اس کی آشفنگی ہنوز مشاطہ کی ہنرمندیوں کی محتاج ہے۔ اور یہ احتیاج اس وقت تک قائم رہے گی جب تک کہ ہم اسے علوم و فنون کی زبان نہیں بنائیں گے۔ اور اسے ذریعہ تعلیم نہیں قرار دینگے۔

جو اصحاب اس بات کے منتظر ہیں کہ پہلے یہ زبان آپ سے آپ علوم و فنون سے اپنا دامن بھر لے اور

اس لائق ہونے کے اپنی مغربی بہنوں سے آنکھ ملا سکے۔ پھر ہم اسے اپنے کالجوں اور یونیورسٹیوں میں قدم دھرنے دینگے، وہ غلطی پر ہیں۔ اور ان کی یہ رائے تجربہ کی کسوٹی پر پوری نہیں اُترتی۔ زبانیں کبھی اس طرح ترقی نہیں کرتیں۔ پہلے ہمیں یہ طے کرنا چاہئے کہ اُردو ہماری علمی و فنی زبان ہے اور ہمیں اپنے نو بہانوں کو اس کے ذریعہ تمام علوم و فنون پڑھانا ہے۔ پھر دیکھئے اس کی صلاحیتیں کس طرح بردے کا ر آتی ہیں۔ اور کس طرح یہ دقیق سے دقیق مطالب کو آسان سے آسان الفاظ میں ظاہر کر دیتے پر قادر ہے۔

اس طریق سے نہ صرف اُردو کی بیش بہا خدمت ہوگی، بلکہ ہم اپنے نوجوانوں کی بھی خدمت کریں گے۔ آج بچہ بچہ کا تعلیم دوسری زبانوں میں پڑھ رہے ہیں۔ یہیں شبہ ہے کہ ان کے ذریعہ صحیح مطالب تک ان کی رسائی ہو پاتی ہے یا ان کا ذہن و فکر بیشتر غیر ملکی مصطلحات کو سلجھانے میں اپنی قوتوں کو صرف نہیں کرتا۔ اس کے برعکس اگر ذریعہ تعلیم اُردو ہو تو زبان کی مشکلات ختم ہو جاتی ہیں۔ اور نوجوان براہ راست حقائق و معارف کی جلوہ گری سے دوچار ہوتے ہیں۔ ان دونوں باتوں میں جو فرق ہے، اسے ہر کوئی جانتا ہے۔ حیدر آباد میں اس نوع کا ایک کامیاب تجربہ ہو چکا ہے ضرورت اس امر کی ہے کہ اورینٹل کانفرنس کے کرنا دھرتا اس پر غور کریں اور اس مہم کو آگے بڑھائیں۔

ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم

# نبی کریمؐ کی تعلیم کے بنیادی عناصر

خاتم النبیین محمد سنی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی امتیازی خصوصیت اس کی وسعت اور ہمہ گیری ہے۔ بعثت محمدی سے قبل لاتعداد انبیاء، مسلمین و حکماء گزر چکے تھے۔ اسلام نے مسلمانوں کو یہ تعلیم دی کہ ان سب کی صداقت کا اقرار جزو ایمان ہے۔ لیکن مرورِ آیام سے ہر جگہ حق و باطل کی آمیزش ہو گئی ہے اور ہر جگہ ادیان میں غلو پیدا ہو گیا ہے۔ اب اس کی ضرورت ہے کہ وضاحت کے ساتھ حق کو حق اور باطل کو باطل ثابت کیا جائے۔ اور اس کے علاوہ ان تمام اساسی حقائق کو ایک تنظیم میں یک جا کیا جائے جو مختلف زمانوں اور مختلف ملتوں میں منتشر ہیں۔ تعلیم محمدی کی اساس توحید ہے۔ اگر خدا کی ذات اور اس کے صفات کے متعلق انسان کا عقیدہ منترہ اور خالص ہو جائے تو باقی تمام صداقتیں لازمی نتائج کے طور پر حاصل ہو جاتی ہیں۔ گویا توحید ایک لبریز حیاتِ تخم ہے۔ اور اگر قلب انسانی اسکی آبیاری کرے تو حیات و کائنات کے تمام حقائق شاخ و شکوفہ و برگ و ثمر کی طرح اس کے اندر سے پھوٹنے لگیں گے۔ اور زندگی پھلنے پھولنے اور پھیلنے لگے گی۔ توحید ہی کے صحیح تصور سے یہ کائنات بھی قابلِ فہم ہو جاتی ہے اور زندگی کا مقصد بھی معین ہو جاتا ہے۔ حکمت یا سائنس کا کام کائنات کی کثرت اور گونا گونی میں وحدتوں کی تلاش ہے جسے حکمت کی زبان میں قوانینِ فطرت کہتے ہیں۔ بتدریج ان وحدتوں یا قوانین کو انجام کار ایک بنیادی وحدت میں منسلک کرنا حکمت کا نصب العین ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ یہ نصب العین خدا ہے۔

والی ربک المقتضی

یہ منہی مبداء بھی ہے جس طرح کہ ایک شرکابیچِ دخت کی ابتدا ہے اور انجام ارتقا میں شرک کی صورت میں اس کی انتہا بھی۔ توحید کے تصورات اسلام سے قبل انبیاء نے بھی پیش کئے اور حکماء نے بھی۔ لیکن انسانوں کی پستی فکر نے ہمیشہ ان میں شرک کی آمیزش کر دی۔ یا بعض حکما کی طرح ان میں اس قدر منطقی تنزیہ پیدا کی کہ خدایہ صفات ہو کر ایک مجرد تصور رہ گیا جس سے نہ عقل بہرہ اندوز ہو سکے اور نہ وہ عملی زندگی میں کام آسکے۔ قرآنی اسلام کا سب سے بڑا کارنامہ اس تصور کو خالص کرنا تھا۔ آئیے اس پر ایک سرسری نظر ڈالیں کہ لوہانِ عالیہ اور فلسفوں میں خدا کا تصور کس کس طرح مسخ ہو چکا تھا۔ ہندوؤں کے بلند مذہبی فلسفوں میں خدا کی ذات واجب الوجود کائنات سے اس قدر ماورائے ہو گئی تھی کہ شکر اچاریہ کی ویدانت میں خدا زرگن یعنی صفات سے معزاً

ہو گیا تھا۔ وہ کائنات کا خلق نہ تھا کیونکہ ذات مطلق حقیقی تھی۔ اور کائنات وہی مایا یا فریب ادراک۔ انسان کا جسم و نفس بھی کائنات کے ساتھ بے حقیقت ہو گیا تھا۔ خیر و شر کی پیکا بھی وہی تھی۔ اعمال اور ان کے نتائج بھی غیر حقیقی مظاہر کا تار پود تھے۔ مہا تہا بڈھ نے برہمنیت میں بہت کچھ اصلاح کی کوشش کی۔ لیکن وہاں بھی نہ خدا نظر آتا ہے اور نہ نفس انسانی کوئی حقیقی جوہر رہتا ہے۔ سب اعراض ہی اعراض ہیں جن کی تہ میں کوئی جوہر نہیں۔ اور زندگی کا مقصود ان تمام دھوکوں سے نجات پانا ہے اور یہ نجات تب تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ تمام آرزوؤں، یہاں تک کہ متائے حیات کو بھی بیخ و بن سے نہ اکھاڑ دیا جائے۔ برہمنیت اور بڈھ مت نے زندگی سے گریز کی تعلیم دی۔ تاکہ انسان اعمال اور ان کے تکراری چکر میں سے نکل جائے۔ ان مذاہب میں یہ تعلیم بھی ملتی ہے کہ خدا کبھی کبھی انسان کی صورت میں بغرض اصلاح دنیا میں اُتر آتا ہے۔ بھگوت گیتا میں اس عقیدے کی نسبت ایک اشلوک ہے جس کا فیضی نے یہ ترجمہ کیا ہے :-

چوں بنیاد دین سست گرد رہے بر آرم خود را بشکل کسے

عیسائیت میں بھی یہی اوتار کا تصور تمام دین کا محور بن گیا اور مسیح علیہ السلام کو عیسائیوں نے عین خدا بنا دیا۔ جو دنیا میں انسان کی صورت میں اس لئے آیا کہ۔ انسانوں کے ناقابل معافی گناہوں کا، جو اسے مہبوط آدم سے ورثے میں ملے ہیں، کفارہ بن جائے۔ جن فلسفوں میں خدا کا تصور ملتا ہے وہاں بھی اس سے نہ کائنات و حیات کی توجیہ ہو سکتی ہے اور نہ وہ انسانی زندگی میں کسی کام آ سکتا ہے۔ افلاطون کے ہاں خدا ناظم و صنّاع ہے لیکن اس صفت کا خام مواد اس کا پیدا کردہ نہیں ہے۔ اصل حقیقت اعیان ثابتہ کی ہے خدا ان کے مقابلے میں ایک ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ ارسطو کے ہاں خدا عقل خالص یا فکر محض ہے۔ اس فکر انہی کا موضوع و معروض وہ خود ہی ہے موجودات سے اس کو کوئی واسطہ نہیں وہ کلیات کا ایک منطقی نظام ہے جو زندگی کے جزئیات سے بے تعلق ہے۔ وہ نہ کائنات کا خالق ہے اور نہ اس کا رب اور ناظم۔ انسان کا انفرادی نفس ایک حادث مظہر ہے جو خدا کے ساتھ دعایا عبادت کا کوئی رابطہ پیدا نہیں کر سکتا۔ اس نفس کو بقا بھی حاصل نہیں ہو سکتی۔ یونانی فلسفے کی آخری صورت فلاطینوس اسکندروی کا فلسفیانہ تصوف ہے جس کے نمایاں نقوش عیسوی اور اسلامی متصوفانہ افکار میں ملتے ہیں اس جدید افلاطونیت میں بھی خدا نہ خالق ہے اور نہ رب۔ وہ ذی ارادہ اور صاحب اختیار ہستی بھی نہیں۔ موجودات اس سے اس طرح سرزد ہوتے ہیں جس طرح سورج سے شعائیں نکلتی ہیں۔ وہ اپنی ذات بحت میں تمام صفات سے معزّٰی یعنی ویدانت کے عقیدے کے مطابق زرگن ہے۔ اس اشعاع نور میں جوہستیاں

اس سے جتنی قریب ہیں اتنی ہی منور ہیں دوری کے ساتھ نور میں کمی اور ظلمت میں اضافہ ہوتا جاتا ہے جسے ہم مادی کائنات کہتے ہیں وہ ظلمت کدہ ہے انسان کا جسم بھی اس ظلمت کا ایک پیوند ہے۔ ذات مطلق احدیت مطلقہ جس میں نہ ارادہ ہے نہ شعور۔ سب کچھ اسی سے بہ تنزل سرزد ہوتا ہے۔ وہ خود نہ سمیع ہے نہ علیم نہ بصیر۔

اب اس مختصر تمہید کے بعد ذرا اس کا جائزہ لیجئے کہ محمد رسول اللہؐ نے بذریعہ وحی قرآنی اور وسیلہ بصیرت ایمانی انسانوں کے سامنے خدا کا کیا تصور پیش کیا۔ اسلام کا خدا ایک ذی شعور اور ذی ارادہ خالق ہے اس نے کائنات کو مقصد اور ارادے سے پیدا کیا۔ وہ خلاق ہے۔ اس کی صفت خلاق ازلی وابدی ہے۔ وہ جو کچھ چاہتا ہے خلقت میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ اس کے ہاں حیات و وجود کے خزانے لامحدود ہیں لیکن وہ ہر چیز کو ایک اندازے سے پیدا کرتا ہے۔ وہ خالق ہونے کے علاوہ ناظم بھی ہے اس کے ارادوں میں تلون نہیں ہوتا اس کی خلاق اس کی حکمت سے بھی ہم آغوش ہے اور اس کی رحمت عامہ سے بھی ہم کنار ہے۔ اس کی رحمت ہر چیز پر محیط ہے۔ وہ کائنات اور موجودات سے ماورائے بھی ہے اور اپنی قدرت مشیت اور حکمت سے ذرے ذرے میں جاری و ساری بھی ہے اس کی سنت یا عادت فطرت کے اندر آئین آفرین ہے :

لن تجد لسنة الله تبديلاً۔ اس کے آئین تبدیل و تحویل سے بری ہیں۔

فطرت انسانی کو اس نے اپنی فطرت کے مطابق وضع کیا ہے اس لئے انسانی زندگی کے بنیادی حقائق بھی حقائق الہیہ ہیں۔ انہی حقائق کا ادراک اور ان کے مطابق زندگی کو ڈھالنا دین کہلاتا ہے :  
فطر الله الناس علیها۔ اللہ کی اس فطرت پر غور کرو جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا  
ذلک دین القیم۔ یہی دین قیم ہے

لا تبدل خلق الله۔ اللہ کے قانون خلق میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

اس کائنات میں انسان خدا کا شاہکار ہے۔ قرآن کا آدم مسجود ملائک اور مسخّر کائنات ہے۔ اس سے کوئی ایک فرد مراد نہیں بلکہ یہ انسانیت کا نصب العین ہے۔ خدا کا عابد اور ساجد ہونے سے وہ فطرت کی تمام قوتوں کا مسجود ہو جاتا ہے۔ خدا کا محکوم ہو کر وہ کائنات پر حکمران بن جاتا ہے۔ اخلاق الہیہ کے خلق سے وہ خلافت کرنے کا مستحق ہو جاتا ہے۔ انسان کے ممکنات کی کوئی انتہا نہیں کیونکہ زندگی کا ارتقا کہیں ختم نہیں ہوتا۔ اسلام نے خدا کے تصور کے ساتھ ساتھ کائنات اور انسانیت کے تصور کو بھی درست کر دیا۔ اس نے کہا کہ خدا خلاق حقیقت ہے وہ باطل آفرینی نہیں کر سکتا۔ حیات و کائنات



محض کھیل تماشا نہیں۔ مقاصد وجود نہایت سنجیدہ و پائدار ہیں :

مر بنا ما خلقت هذا باطلا۔ اے ہمارے رب تو نے اسے بے حقیقت نہیں پیدا کیا ہے۔

اسلام حریت و اخوت و مساوات کی تعلیم ہے۔ حریت یعنی آزادی آدمیت کے جوہر میں فطری طور پر موجود ہے۔ آدم نے حکم الہی کی خلاف ورزی کر کے آزادی کا ثبوت دیا۔ آزادی کے معنی میں یہ داخل ہے کہ اس کا غلط استعمال بھی ہو سکتا ہے اور صحیح بھی۔ لیکن خلاف ورزی کے احساس کے بعد تائب ہونا بھی انسان کی فطرت میں داخل ہے۔ آدم کے قصے کو بیان کر کے قرآن نے گناہ کا تصور بھی بدل دیا۔ عیسائیت نے آدم کی نعش کو ناقابل معافی قرار دیا اور اس کے گناہ کو آئندہ آنے والی لاشناہی نسلوں کے لئے متوارث بنا دیا۔ نبی کریم کے ذریعہ سے انسانوں کو اس غیر منصفانہ تصور سے نجات ملی۔ قرآن نے کہا کہ ایک فرد کا گناہ اس کی انفرادی نعش ہے اور تائب ہونے سے انسان اس کے خراب نتائج سے چھٹکارا حاصل کر سکتا ہے۔ نیکیاں بدیوں کو یلایا میٹ کر دیتی ہیں،

ان المحسنات يذھبن السيئات۔ نیکیاں بُرائیوں کو دور کر دیتی ہیں۔

ہر فرد اپنے اعمال کا ذمہ وار ہے۔ روحانی حیثیت میں کسی انسان کا بوجھ دوسرے انسان پر نہیں ڈالا

جاتا :

لا تزر وازرة ذنبا زنة اخرى۔ کوئی شخص دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔

چونکہ خدا انسان کو اپنی فطرت پر ڈھالنا چاہتا ہے اس لئے وہ اس کے اختیار کو سلب نہیں کرتا۔ وہ ہدایت اور گمراہی کی راہوں کو واضح کر دیتا ہے جس کا جی چاہے یہ راستہ اختیار کرے یا وہ۔ جو راستہ بھی اختیار کر لیا اس کے نتائج سے وہ گریز نہیں کر سکتا۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ اگر ہم چاہتے تو تمام انسانوں کو بالجبر مومن بنا دیتے لیکن ہم نے ایسا کرنا نہیں چاہا۔ اس لئے کہ جبر اور ایمان باہم منافی چیزیں ہیں۔ مجبور کے لئے نہ نیکی نیکی ہے اور نہ بدی بدی۔ اور جبر کے بعد ثواب و عذاب کے بھی کچھ معنی نہیں رہتے۔

اسی لئے قرآن کریم نے علی الاعلان کہہ دیا کہ دین کے معاملے میں جبر ناروا ہے :

لا اکراہا فی الدین۔ دین میں کوئی جبر نہیں۔

جب خدا جو قادر مطلق ہے انسان پر جبر روا نہیں رکھتا تو کسی انسان کو کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ کسی دوسرے انسان کو مجبور محض یا غلام بنائے۔ اگر مسلمان قرآن کریم کی اس حکیمانہ تعلیم کے نتائج اخذ کر کے اُن کا اطلاق پوری طرح معاشرت پر کرتے تو بیک قلم دنیائے غلامی کا صفایا ہو سکتا تھا۔ لیکن افسوس ہے کہ مسلمانوں نے اس معاملے میں ٹھیل برتی۔ غلاموں کے ساتھ سلوک دیگر اقوام کے مقابلے میں تو بہتر

ہو گیا لیکن یہ انسانیت کش رسم باقی رہی۔ دین کے معاملے میں رواداری کی تلقین اسلامی تعلیم کا سب سے زیادہ قابل فخر پہلو تھا۔ لیکن روح اسلام سے بیگانہ مدعیان دین نے غیر اسلامی تنگ نظری اور تعصب سے کام لے کر خود مسلمانوں کے اندر جبر و تعدی اور تکفیر کا بازار گرم کر دیا۔

قرآن نے نجات کو کسی ملت کا اجارہ قرار نہیں دیا اور جو لوگ شریعت محمدی کے دائرے میں داخل نہ ہو سکے ان کے ساتھ بھی کمال درجے کی رواداری برتی۔ جس وقت یہود و نصاریٰ مسلمانوں سے برسرِ پیکار تھے اس وقت بھی انصاف سے کام لے کر یہ کہا کہ دیکھو سب کے سب ایک جیسے نہیں ہوئے اور اہل کتاب میں بھی بڑے بڑے خدا ترس اور خدا پرست موجود ہیں۔ اور بعض دوسری ملتوں کا نام لے لے کر وضاحت سے کہا کہ ان میں کا جو فرد بھی خدا پرست، آخرت کا قائل اور انسانوں کا محسن ہے وہ نجات یافتہ ہے۔ ایسے لوگ اگر دوسری ملتوں میں بھی ہوں تو وہ اولیاء اللہ اور خوف و حُزن سے بالاتر ہیں :  
لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ۔ نہ ان کے لئے خوف ہے اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔

محض اتفاق سے مسلمانوں کے گھروں میں پیدا ہونے والے مردم شماری کے مسلمان اسلام یا نجات کے ٹھیکیدار نہیں۔ اسلام کی تعلیم کا جتنا حصہ جو فرد یا جو ملت اپنا تی ہے اتنی وہ اسلام سے بہرہ مند اور صلاح و فلاح کے قریب ہے۔ نبی کریم نے اعلان کیا کہ اسلام نے بادشاہی اور شہنشاہی کو منسوخ کر دیا :  
لَا قِصْرَ وَلَا كِبْرَی

لیکن مسلمانوں میں یہ ملعون چیز جلد واپس آگئی اور روح اسلام سے بیگانہ شعرا و شیوخ نے ان مصا و فضالت کو نکل اللہ قرار دے کر مسلمانوں کی اجتماعی و انفرادی حریت کو مسخ کر دیا۔ اسلام نے زر و زمین کی سرمایہ اندوزی کے راستے بند کئے تھے۔ مگر تھوڑے ہی عرصے میں یہ مخرب انسانیت راہیں پھر کشادہ ہو گئیں۔ اور ہمارے علماء و سوان کے جواز میں قرآن و حدیث کی تاویلیں کرنے لگے۔ اسلامی حریت کا ایک لازمی تقاضا یہ ہونا چاہئے تھا کہ مسلمان زندگی کے حقائق پر آزادی سے غور و خوض کریں اور تغیر احوال کے ساتھ ساتھ اسلام کے ازلی اصول سے ہنگامی طور پر فروغ کو اخذ کریں۔ اسی کا نام اجتہاد ہے۔ لیکن مسلمانوں کی زندگی کے جامد ہونے کے بعد یہ عقیدہ استوار ہو گیا کہ فقہ میں اجتہاد کا دروازہ چوتھی صدی ہجری کے بعد قیامت تک کے لئے بند ہو گیا ہے۔ اب مسلمانوں کے لئے فقط لکیر کا فقیر ہونا اور روایت پرستی باقی رہ گئی ہے۔ اس کا نتیجہ وہی ہوا جو لازمی ہونا چاہئے تھا۔ بقول اقبال یہ اُمت روایات میں کھو گئی اور زندگی کی تخلیقی قوتیں جنہیں اقبال عشق کہتا ہے ٹھٹھکر رہ گئیں :

بھی عشق کی آگ اندھیر ہے      مسلمان نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

قائلے دیکھ اور ان کی برق رفتاری بھی دیکھ رہ رو در ماندہ کی منزل سے بیزاری بھی دیکھ لیکن مسلمان کے پاس خدا کی کتاب محفوظ ہے اور رسول کے اُسوہ حسنہ پر نظر رکھنے والا اب بھی تمام برکات سے فیض یاب ہو سکتا ہے مسلمانوں کو زندگی کے بنیادی حقائق اور اصول عمل دوسروں سے اخذ کرنے کی ضرورت نہیں۔ اگر خدا ہے تو اس کا تصور اسلام سے خالص تر کہیں نہیں مل سکتا۔ سچی آزادی اور عدل و رحم کی تعلیم حقیقی اسلام سے بڑھ کر کہیں نہ ملے گی۔ حصول علم کی ترغیب قرآن سے زیادہ کسی مذہبی صحیفے میں نہ پاؤ گے۔ اسلام کا مقصود یہ ہے کہ اسی زندگی میں جہاں و کمال پیدا کرنے کی کوشش کی جائے۔ جو یہاں کو۔ باطن ہے وہ آخرت میں بھی اندھا ہی ہوگا۔ زندگی کی کسی جائز لذت کو اسلام نے حرام نہیں کیا۔ قرآن پوچھتا ہے کہ بتاؤ کون ہے جس نے اللہ کی زینتوں کو حرام کیا ہے۔ رہبانیت کو اسلام نے ممنوع قرار دیا تاکہ زندگی کی پیکار سے فراز نامکن ہو جائے۔ حدود اللہ کو بڑ نظر رکھ کر زندگی بسر کرنے سے انسان پر عرصہ حیات تنگ نہیں ہو جاتا۔ بلکہ خدائے لا محدود سے رابطہ پیدا کر کے زندگی لا محدود بن سکتی ہے۔

رسول کریم کی ہمد گیر اور محیط کل حیات طیبہ سے بہترین نمونہ تمام تاریخ انسانی میں نمود ہے۔ افلاس میں زندگی کس طرح بسر کی جائے۔ مال کے حصول کے بعد زندگی کا کیا ڈھب ہو۔ ایمان داری سے تجارت کس طرح کی جائے۔ زراعت میں نفع اندوزی سے کس طرح پرہیز کیا جائے۔ ضرورت سے زیادہ مال کا کیا مصرف ہے۔ عورتوں اور مردوں کے حقوق و فرائض میں کس قدر مساوات ہے۔ صلح و جنگ کے آئین کیا ہیں۔ مسلمانوں کو آپس میں کیا برتاؤ کرنا چاہیے۔ غیر مسلموں کے ساتھ عدل و روا داری کا سلوک۔ جمہوری نظام مملکت جس کا نظم و نسق اہل الرائے کے مشورے سے قائم کیا جائے۔ اقتصادی نظام جس میں دولت چند ہاتھوں میں مرکوز نہ ہوتی جائے بلکہ خون کی طرح تمام جسم ملت میں رواں دواں ہو اور چند معین حدود کے علاوہ زندگی کے تمام متغیر شعبوں میں مسلسل اجتہاد۔ یہ تھا اصل اسلام جس پر عمل کر کے رسول کریم اور صحابہ کرام نے دنیا کے سامنے عملاً ایک نصب العین پیش کیا۔ مسلمان اگر خود داری کے ساتھ جذب اور ترقی پذیر زندگی بسر کرنا چاہتا ہے تو قرآن اور اُسوہ رسول کی طرف عود کرنے کے سوا اور کوئی چارہ نہیں۔ اگر دیگر اقوام نے اسلام کے بعض اہم پہلوؤں کو اپنا کرا اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں صلاح و فلاح پیدا کی ہے تو مسلمانوں کے لئے باعث شرم ہے کہ وہ دوسروں سے پیچھے رہ کر ان کی تقلید پر مجبور ہو جائیں۔ اصل اسلام اور اُسوہ حسنہ رسول کی طرف عود کر کے ملت اسلامیہ دوسروں سے بہترین نمونے پیش کر سکتی ہے۔ اس کا رسول کوئی ماضی کی شخصیت نہیں۔ وہ انسانیت کے حال اور مستقبل میں ہر قدم پر رہنمائی کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ جامد مسلمان رسول کی رسالت کو بھی جامد نہ بنادیں ختم نبوت کے یہی معنی ہیں کہ یہ نبوت اب ہمیشہ تک اقوام کی رہنمائی کر سکتی ہے۔

جناب مشتاق احمد گورمانی

# قائد اعظم محمد علی جناح

۲۵ دسمبر کا مبارک دن ایک عظیم المرتبت انسان کی یاد کو تازہ کرتا ہے جو نہ صرف ایک بہت بڑی اسلامی مملکت کا بانی اور معمار تھا بلکہ اپنی سیرت میں ایسے صفات محمودہ سے متصف تھا جو فرد ہو یا ملت دونوں کے لئے سرمایہ ہدایت ہیں۔ آج کے دن اس بطلِ حریت نے جنم لیا جس کی قیادت میں ایک محکوم اقلیت آزاد قوم بنی اور ایک پس ماندہ خطہ خاکِ اقصائے عالم میں سر بلند و سرفراز ہوا۔ اس اعتبار سے آج کے دن کی تاریخی اہمیت محتاج تشریح نہیں۔ اس حقیقت کو تو اپنے اور پرائے بھی تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن ہمارے لئے یہ دن ایک مخصوص قومی اور شخصی اہمیت رکھتا ہے۔ آج کے دن قائد اعظم کی یاد میں محض خلوص و احترام کا خراج ادا کرنا کافی نہیں۔ کیونکہ فقط اتنا نہ تو احسان ہے نہ جزائے احسان۔ ذاتی داد و تحسین سے تو قائد اپنی زندگی میں بھی بے نیاز رہے۔ انہوں نے تو زندگی میں بھی ہم سے جو کچھ چاہا، جو کچھ طلب کیا اپنے لئے نہیں اپنے مقصود کی خاطر مانگا۔ یہ مقصود تھا ایک خود مختار و باوقار قوم، ایک آزاد اور خوشحال وطن۔ قائد اعظم کی ذات سے محبت و دل بستگی کا صحیح ثبوت تو ہم قومی آزادی کے استحکام اور بہبود وطن کے فروغ کی جدوجہد سے ہی دے سکتے ہیں۔

آج کا دن جہاں ان مساعی کی تجدید دعوت کا دن ہے وہاں میدانِ عمل میں اپنے اپنے احتساب کا بھی دن ہے۔ بجائے دوسروں پر نکتہ چینی کرنے کے ہمیں اپنے اعمال کا جائزہ لینا چاہئے اور دیکھنا چاہئے کہ قائد اعظم کے مقصود کی تکمیل میں ہم نے خود کس حد تک صحیح عملی کام کیا ہے۔ قوموں کی تعمیر اچھی روایات سے ہوتی ہے اور ان روایات کا بیشتر حصہ ان نصیبِ عیول پر مشتمل ہوتا ہے جو ان قوموں کے اکابر کی زندگیوں میں صورت پذیر ہوئے۔ زندگی صرف پند و وعظ سے نہیں بنتی بلکہ اخلاقی نمونوں سے بنتی ہے۔ اچھی باتیں کہنے والے دنیا میں ہمیشہ بکثرت موجود رہے ہیں اور بگڑی ہوئی قوموں میں بھی محض قول کی حد تک اچھی بات کہنے والوں کی خاصی تعداد موجود ہوا کرتی ہے۔ لیکن محض اقوال انسانی زندگی کو اس حد تک

متاثر نہیں کرتے جس حد تک کہ علی نمونے کرتے ہیں۔ قائد اعظم کی سیرت کا اہم ترین عنصر ان اصولوں کو اپنی زندگی میں سمونا تھا جسے وہ حق سمجھتے تھے۔ از روئے تعلیم قرآنی محض حق کو سمجھنا انسان کے لئے کافی نہیں ہے۔ زندگی کا جزو بننے کے لئے حقانیت انسان سے عمل، صبر اور استقلال کی طالب ہوتی ہے۔ اور درحقیقت عمل ہی انسان کے عقیدہ و ایمان کی کسوٹی ہے۔ اسی لئے کلام الہی میں تقاضائے ایمان کے ساتھ اعمالِ صالحہ کی تاکید بے شمار آیات میں یکجا پائی جاتی ہے:

ان الذین امنوا و عملوا الصلحت۔ وہ لوگ جو ایمان لائے اور نیک عمل کئے

قرآن کریم بار بار اس کو دہراتا ہے تاکہ یہ بات مومنوں کے ذہن نشین ہو جائے کہ ایمان کی پختگی کا لازمی نتیجہ اعمال کی صورت میں ظاہر ہونا چاہئے۔ اور کوئی شخص مومن کہلانے کا مستحق تب ہی ہو سکتا ہے جب اس کے اعمال اس کے ایمان کے آئینہ دار ہوں۔ قرآن کریم کے تبلیغ ترین اور بیش بہا جو ہر حکمت میں ایک نہایت مختصر مگر جامع المعانی سورت والعصر ہے جس میں خالق کائنات تمام انسانی زمانے اور تمام انسانی تاریخ کو اس صداقت کے ثبوت میں پیش کرتا ہے کہ انسان جب تک دو باتوں کو جزو ایمان و عمل نہ بنائے اس کی زندگی سراسر گھاٹا اور نقصان کا سودا ہے:

والعصر ان الانسان لفی خسر۔ الا  
الذین امنوا و عملوا الصلحت۔  
و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر۔  
زمانے کی قسم انسان تو سراسر گھاٹے میں ہے۔ بجز ان لوگوں  
کے جو ایمان لائے اور نیک عمل کئے اور ایک دوسرے کو حق  
کی بھی تلقین کرتے رہے اور استقامت کی بھی۔

سورہ عصر میں جو تلقین ہے وہ اس حقیقت کی مظہر ہے کہ باعمل مومنوں کی یہ صفت ہے کہ وہ اپنے قول و فعل سے ایک دوسرے کو حق اور صبر پر آمادہ کرتے رہتے ہیں۔ صبر کا لفظ ہمارے زبان میں زیادہ تر انفعالی معنوں میں استعمال ہوتا ہے کہ جب کوئی مصیبت آپڑے تو سر جھکا کر خاموشی سے برداشت کر لیں۔ لیکن عربی میں یہ لفظ انفعالی نہیں بلکہ زبردست فعلی معنی رکھتا ہے یعنی مشکلات اور موانع کے باوجود اپنے ایمان یا اصول کو ترک نہ کرنا اور استقلال سے کام لیتے ہوئے اپنے نصب العین پر نظر جمائے ہوئے ہر قسم کے ایشار کو بردھار و رغبت قبول کرنا یہاں تک کہ امتحان کردار کے بعد نصرت الہی انسان کو اس منزل مقصود تک پہنچا دے جہاں حق باطل پر غالب آجائے۔

لہذا انسانیت کا معیار وہ صفات ہیں جنہیں شاعر مشرق کی اصطلاح میں حق گوئی اور بے باکی

کہتے ہیں حق گوئی، جھوٹ، منافقت، تملق اور زمانہ سازی کی ضد ہے اور بے باکی۔ بزدلی، بے یقینی اور مصلحت کو شئی اور خود غرضی کی نفی حق گوئی اور بے باکی آزاد اور آزادی پسند انسانوں کا مسلک ہے۔ منافقت، خود غرضی، بزدلی اور مصلحت کو شئی، غلامِ قوتوں کا شیوہ ہوتا ہے۔ قائدِ اعظم محمد علی جناح نے اپنی ساری زندگی میں اصول پر مصلحت کو کبھی ترجیح نہ دی۔ بعض لوگ کہا کرتے تھے کہ قائدِ اعظم کے اندر لچک نہیں ہے اور بعض اوقات وہ مصلحت کو شئی کے تقاضوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ لیکن اب ہر شخص اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ اگر اس برصغیر کے مسلمانوں کو محمد علی جناح جیسا اپنے اصول میں اٹل، حق گو اور بے باک قائدِ میسر نہ آتا تو یہ عظیم اسلامی مملکت کبھی معرضِ وجود میں نہ آتی۔ بقول برنارڈ شاہ "انسانی تاریخ میں تمام قسم کے مفید حیات اقدام انہیں لوگوں کی بدولت معرضِ وجود میں آئے جنہیں ان کے معاصرین نے اپنے عقیدوں اور عمل میں بے لوج پایا"

سیرت کی یہی پختگی ہے جس کی توقع جائز طور پر ہر پاکستانی اپنے رہنماؤں سے رکھتا ہے۔ سیاست یا پالیٹیشن کا لفظ اس لئے بدنام ہو گیا ہے کہ عملی سیاسیات میں کثرت سے ایسے لوگ نظر آتے ہیں جو محض ذاتی مفاد یا بعض اوقات مفروضہ ملی مفاد کے پیش نظر ہوا کارِ خد دیکھ کر چلتے ہیں، یہاں تک کہ مختلف اوقات پر مختلف اور متضاد باتیں کرنے لگتے ہیں۔

شاید آپ نے محسوس کیا ہو کہ ایک زمانے سے ہمارے ہاں قائدِ اعظم کا اسمِ محترم یعنی محمد علی جناح بہت کم زبانوں پر آتا ہے۔ بیشتر لوگ انہیں قائدِ اعظم ہی کے نام سے پکارتے ہیں۔ یقیناً اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ہم احتراماً بزرگوں کو نام سے نہیں پکارتے۔ لیکن صرف یہی بات نہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ رفتہ رفتہ قائدِ اعظم کی ذات ان کی قیادت میں یعنی ان کے قومی جہد مسلسل میں یوں جذب ہو گئی کہ لوگوں نے ان کی ذات اور ان کے عمل میں تمیز کرنا چھوڑ دیا۔ سوانح نگاروں کو گلہ ہے کہ انہیں قائدِ اعظم کے نجی حالات بہت کم دستیاب ہوئے ہیں۔ لیکن جو انسان قائد کی طرح اپنی تمام شخصیت، اپنے تمام اوقات، اپنی جملہ نشست و برخاست، کسی عوامی مقصد، کسی قومی کاوش کو سوئپ دے اس کی زندگی میں نجی اشغال و علاقائی کی گنجائش ہی کہاں رہتی ہے۔ یہ تو ایک اعتبار سے وہی مقام ہے جسے صوفیاء فنا کا نام دیتے ہیں۔ یہ مکمل تندہی، یہ جامع بے غرضی قائدِ مرحوم کے کردار کی سب سے نمایاں صفت ہے۔

مسلمانوں کی تاریخ میں کردار کے اعلیٰ سے اعلیٰ نمونے ملتے ہیں۔ ان کا رسولؐ زندگی کے ہر شعبے میں جس میں سیاست بھی شامل ہے ایک ہمیشہ رہنے والا بصیرت افروز اسوۂ حسنہ ہے۔ اس کے بعد وہ صالحین اور مصلحین ہیں جن کی زندہ گیوں میں اسی اسوۂ حسنہ کا عکس دکھائی دیتا ہے۔ انہوں نے آئے والی

نسلوں کے لئے عملی زندگی کے اعلیٰ نمونے چھوڑے۔ لیکن مرورِ اِقام سے اسلاف کی زندگیوں کے نمونے انسانی ذہنوں میں دُھندلے ہو جاتے ہیں جس شخص کی یاد کو ہم آج تازہ کر رہے ہیں وہ زمانے کے لحاظ سے ایک معاصر ہستی ہے۔ اس کے کردار کو لوگوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ اس کی زندگی کے ہر پہلو کو پرکھا ہے۔ ہر قدم پر قوم نے اس کے خلوص کا مشاہدہ کیا ہے جس مملکت کی اس نے بنا ڈالی اس پر ایک عظیم الشان تعمیر یا ایک حصن حصین قائم کرنا جس پر حوادث کے تھپیرے کوئی اثر نہ کر سکیں، یہ موجودہ نسل اور بعد میں آنے والی نسلوں کا کام ہے۔

اس اہم کام میں قائدِ اعظم کی زندگی ہماری صحیح رہنمائی کر سکتی ہے۔ ہمیں ایسے معماروں کی ضرورت ہے جن کے ذہنوں میں اس تعمیر کے صحیح نقشے ہوں اور جن کے ہاتھوں میں یہ صلاحیت ہو کہ وہ ایک جلیل و جمیل تعمیر کو استواری بخش سکیں۔ یقین محکم اور عمل پیہم کے بغیر نہ فرد کی سیرت استوار ہو سکتی ہے اور نہ کوئی ملت باوقار ہو سکتی ہے۔ از روئے اسلام فردِ ملت سے الگ ہو کر ایک موہوم یا مجازی ہستی ہو کر رہ جاتا ہے جو حقیقت سے معتر ہوتی ہے۔ اس مضمون کو حکیمِ ملت علامہ اقبال نے کیا عمدہ تشبیہ سے اس شعر میں بیان کر دیا ہے:

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں

موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

آئیے ہم بارگاہِ ایزدی میں یہ دُعا کریں کہ قائدِ اعظم کی سیرت ہر پاکستانی کی زندگی کا جزو بن جائے۔ موجودات کی دُنیا میں انسان ایک ہی بار جنم لیتا ہے۔ قائدِ اعظم کی مرنی صورت بھی ہم دوبارہ نہیں دیکھ سکیں گے۔ لیکن اگر ہم اپنی زندگیوں کو قائدِ اعظم کی سیرت کا آئینہ دار بنالیں تو ہر آنے والی نسل میں قائدِ اعظم کی زندگی کا ایحاء ہوتا رہے گا۔ اسی طرح ایک کامل انسان کی شمعِ حیات ہمیشہ ضیاء بار ہوتی ہے:

فرشتہ موت کا چھوٹا ہے گو بدن تیرا

ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

(بشکر یہ ریڈیو پاکستان)

محمد جعفر شاہ ندوی پھلواڑی

## فقہ جدید کی ضرورت

انسان کچھ متضاد سے عناصر کا مجموعہ ہے۔ وہ جس طرح بیک وقت روح بھی ہے اور مادہ بھی اسی طرح بیک آن وہ مجبور بھی ہے اور مختار بھی۔ ذریعہ بھی اور مقصود بھی۔ صورت بھی اور معنی بھی۔ نیز اس میں نفس امارہ بھی ہے اور نفس لولہ بھی۔ اور اسی طرح اس میں بیک وقت تغیر بھی ہے اور ثبات بھی۔ اس وقت ذرا اس کی اسی حیثیت پر غور فرمائیے۔ اس کا جسم ہر آن بدلتا رہتا ہے حتیٰ کہ بعض سائنس دانوں کا کہنا ہے کہ ایک سال میں انسان کے اندر اتنا تغیر ہو جاتا ہے کہ پچھلے سال کا ایک ذرہ بھی اس میں باقی نہیں رہتا۔ اور سچ پوچھیے تو ہر آن اس کے جسم میں تغیر ہوتا رہتا ہے جسے "تجدد" مثال کہتے ہیں۔ لیکن اس مسلسل تغیر کے باوجود اس میں ایک حقیقت ایسی موجود ہے جو تغیر ناپا شنا ہے اور وہ اس کی اتنا (EGO) ہے جو اس کے جسمانی وجود سے بھی پہلے سے موجود ہے اور زندگی بھر بدلتے ہوئے جسم کے ساتھ رہتی ہے بلکہ مرنے کے بعد بھی باقی رہتی ہے اور اس وقت بھی جب کہ جسم کا کوئی ذرہ موجود نہیں ہوتا۔

تغیر و ثبات کا بالکل یہی انداز ان آئین و قوانین میں بھی موجود ہے جن کے مطابق کوئی قوم زندگی بسر کرتی ہے۔ مسلمانانِ پاکستان بھی ایک قوم ہیں اور ان کی قومیت کی بنیاد دوسری قوموں سے الگ ہے اور یہ قوم جن اصولوں کے مطابق اپنی زندگی بسر کرتی ہے یا کرنی چاہتی ہے یا کرنا چاہئے وہ بھی دوسری اقوام کے اصولوں سے مختلف ہیں۔ ہماری قومیت کی بنیاد نسل۔ وطن۔ رنگ۔ زبان یا پیشے وغیرہ پر قائم نہیں بلکہ خاص تصورات و نظریات پر مبنی ہے۔ اور اسی طرح ہمارے نظام زندگی کی بنیاد انسانی قوانین نہیں بلکہ آسمانی ہدایت ہے اور اس آسمانی ہدایت کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ تغیر و ثبات کا یکساں لحاظ رکھتی ہے جو آئین صرف ثبات کا لحاظ رکھتا ہو اور تغیر سے بے نیاز ہو جائے وہ ناقص ہے اور اسی طرح وہ قانون بھی نامکمل ہے جو صرف تغیرات کا پرستار ہو اور ثبات کو نظر انداز کر دے۔ آسمانی ہدایت ہی کا دوسرا نام اسلام ہے۔ اور یہ اس لئے ایک کامل و مکمل دستور العمل ہے کہ اس میں ثبات اور تغیر دونوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے دونوں میں لطیف توافق اور محکم تناسب کو برقرار رکھا گیا ہے۔ اسے سمجھنے کے لئے چند باتوں پر غور کرنا ضروری ہے۔

۱) جب ہم قرآن پاک پر غور کرتے ہیں تو اس میں دو طرح کے احکام نظر آتے ہیں۔ ایک وہ احکام ہیں جن میں تغیر و تبدل کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیونکہ وہ ازلی وابدی اور مستقل اقدار ہیں۔ دوسرے وہ احکام ہیں



جو عبوری دور سے تعلق رکھتے ہیں اور بجائے خود مقصود نہیں۔ یہ صرف ذریعہ ہوتے ہیں اعلیٰ اقدار کے حصول کا ملان کی مثالیں سنئے :

۱، قرآن نے کئی جگہ لوٹ پی غلام کے متعلق احکام دیئے ہیں لیکن ان کا مقصد غلامی کی توثیق نہیں بلکہ ایسا نظام زندگی تعمیر کرنا ہے جس میں غلامی کی رسم ہی ختم ہو جائے۔

۲، قرآن نے محتاجوں اور سائلوں کی اعانت پر بار بار اُبھارتا ہے لیکن اس کی غرض یہ نہیں کہ دنیا میں ہمیشہ بھک منگوں اور محتاجوں کا ایک طبقہ ضرور موجود رہے تاکہ ان کی اعانت و دستگیری کا ثواب حاصل کیا جاتا رہے بلکہ اس کی غرض ہی ایسا معاشی نظام بنانا ہے جس سے محتاجی دور ہو جائے اور کوئی کسی کا دست نگر نہ ہو۔

۳، قرآن نے متعدد جرائم کے لئے سزائیں بتائی ہیں لیکن اس کا ہرگز یہ مقصد نہیں کہ دنیا میں جرم ہوتے رہیں تاکہ اجرائے حدود کا قرآنی حکم پورا ہوتا رہے بلکہ اس کا اصلی مقصد یہ ہے کہ معاشرے سے جرائم کا خاتمہ ہو جائے اور تعزیر و حدود کا قانون بے کار ہو جائے۔

۴، قرآن نے امیر و مامور کے متعلق بھی احکام دیئے ہیں لیکن اس کا منہائے مقصود کسی قانونی و سیاسی استبداد کا نظام حکومت قائم رکھنا نہیں بلکہ وہ ایک ایسا "لا ریاست" صالح معاشرہ قائم کرنا چاہتا ہے جس میں نہ کوئی حاکم ہو نہ محکوم۔ بلکہ ہر شخص کسی سیاسی اور روحانی واسطے کے بغیر براہ راست طاعت الہی کرتا رہے۔

۵، قرآن بار بار قتال و جنگ پر اُبھارتا ہے لیکن اس کا اصلی مقصد اس کے بالکل برعکس ہے یعنی وہ آخر کار ایک ایسا نظام امن قائم کرنا چاہتا ہے کہ جنگ کا نام و نشان بھی باقی نہ رہے۔

۶، قرآن نے وراثت کے احکام دیئے ہیں۔ لیکن اس کا مقصد جاگیر داری کی توثیق و بقا نہیں بلکہ اسے دوسری تیسری پشت ہی میں ختم کر دینا ہے تاکہ آخر میں ضرورت پھر رہ جائے۔

۷، قرآن نے ملاقا کے متعلق بھی احکام دیئے ہیں لیکن ان سے مقصود ملاقوں کے رواج کو ختم کرنا ہے نہ کہ اسے رواج دینا۔

ان چند مثالوں سے یہ اندازہ تو ہو گیا ہو گا کہ قرآن کے بہت سے احکام ایسے ہیں جو اپنے اصلی مقصد کے شمول میں نہیں بلکہ ان کی نفی میں معلوم ہوتے ہیں۔ یہ گویا علاج بالمثل کی طرح کی ایک ناگزیر علت ہے۔ جو عبوراً اختیار کرنی پڑتی ہے لیکن خود مقصود نہیں ہوتی۔ ایسے احکام کو ہم عبوری احکام کہتے ہیں جو درحقیقت اصلی وابدی اقدار تک پہنچنے کے لئے ناگزیر ذریعہ ہوتے ہیں۔ لہذا ذرائع و وسائل کو وسائل و ذرائع ہی کی حد تک رکھنا اور سمجھنا چاہئے اور اصل مقصد کو ان کی خاطر مجروح نہ کرنا چاہئے۔

اس سلسلے میں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ بعض احکام خاص دور یا مخصوص حالات کے ساتھ وابستہ

ہوتے ہیں یا زمان و مکان اور احوال و ظروف کے تقاضوں کے مطابق دیئے جاتے ہیں۔ ایسے احکام بھی عبوری ہوتے ہیں لیکن ان کی روح یا اسپرٹ عبوری نہیں بلکہ ابدی و ازلی ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ قوانین تو عبوری ہوتے ہیں لیکن ان کا مقصد اپنے اندر ابدیت رکھتا ہے۔ یہ وقتی اور عبوری احکام گویا ایسی چھوٹی قدریں ہوتی ہیں جو کسی اعلیٰ قدر کے حصول کے لئے اختیار کی جاتی ہیں۔ پھر وہ اعلیٰ قدر بھی بعض اوقات خود مقصود نہیں ہوتی بلکہ ایک اعلیٰ تر قدر کے لئے وسیلہ ہو جاتی ہے۔ اقدار کا یہ سلسلہ ارتقا جاری رہتا ہے تاکہ ”قدر الاقدار یا حقیقۃ الحقائق“ کی طرف بڑھتے رہنے میں انقطاع نہ پیدا ہو۔ آخری قدر الاقدار اور آخری حقیقۃ الحقائق اللہ ہے جس کے سوا کوئی نصیب العین نہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ سحری کھانا ثواب ہے لیکن مقصود روزہ ہے پھر خود روزہ بھی اصل مقصود نہیں بلکہ تقویٰ اصل مقصد ہے جس کا تعلق صرف روزے سے نہیں بلکہ پوری زندگی کے افعال و وظائف کا۔ اس کے بعد ایک دوسری حقیقت بھی ذہن نشین کمر لینی چاہئے کہ اگر عبوری قانون میں چھوٹی اقدار کو اعلیٰ اقدار کے لئے ترک کر دیا جائے یا اس چھوٹی قدر کی شکل و صورت میں ترمیم یا رد و بدل کر دی جائے تو یہ کوئی غلط اقدام نہ ہوگا بلکہ عین تکمیل مقصد ہوگی۔ مثلاً ایک نج یا قاضی علی وجہ البصیرت یہ سمجھتا ہو کہ سزا میں تخفیف کے بعد بھی وہی مقصد حاصل ہو جائے گا جو پوری سزا سے حاصل ہوتا ہے تو وہ تخفیف کر سکتا ہے بلکہ ضرورت ہو تو معاف بھی کر سکتا ہے۔ کیونکہ مقصود سزا نہیں بلکہ اصلاح حال ہے۔ اگر قاضی اس معافی میں غلطی بھی کر جائے تو یہ اس سے بہتر ہے کہ وہ سزا دینے میں غلطی کر جائے۔ وجہ ہے کہ حضور نے فرمایا ہے کہ:

أَنَّا أَنْ تَخْطِئَ فِي الْعَفْوَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَخْطِئَ فِي التَّعْذِيبِ

در گزرم غلطی کرنا سزا میں غلطی کرنے سے زیادہ بہتر ہے

بلکہ شبہات کے مواقع پر سزاؤں سے بچانے کا حکم ہے۔ ارشاد ہے کہ:

ادْعُ إِلَى الْخَيْرِ وَدَعِ الشُّبُهَاتِ -

شے کے مواقع پر سزاؤں کو ٹال جایا کرو۔

(۳) تیسری ضروری بات کو بھی سمجھ لینا چاہئے اور وہ یہ ہے کہ ہر حکم یا قانون کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک

تو اس کے الفاظ ہوتے ہیں۔ اور دوسرے اس کی روح یا اسپرٹ ہوتی ہے مقصود لفظی پیروی نہیں ہوتی

بلکہ معنویت اور اسپرٹ اصلی مقصود ہوتی ہے۔ اگر صورت اور معنی میں ٹکراؤ پیدا ہو جائے تو معنویت کی

بقا کو لفظی پیروی پر ترجیح حاصل ہوگی۔ کوشش تو یہی ہونی چاہئے کہ لفظ اور اس کی اسپرٹ دونوں ہی

باقی رہیں لیکن اگر اس میں دشواری ہو تو لفظی پیروی پر معنوی پیروی مقدم ہوگی۔ اس کی مثال یوں

سمجھئے کہ قرآن نے فرمایا ہے :

سَأَلْتُ فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرِّعْبَ فَاضْبُورًا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْبُورًا مِنْهُمْ كُلِّ بَنَانٍ.....

ہم اہل کفر کو مرعوب کر دینگے لہذا تم گدھی کے اوپر ضرب لگاؤ اور ان کے ہر ہر جوڑ بند پر مارو۔  
الفاظ قرآنی کا ترجمہ آپ کے سامنے ہے لیکن فرمائیے کیا آج کی جنگ میں یہ ممکن ہے کہ جب بھی کسی دشمن کا سامنا ہو جائے تو لازماً یا تو اس کی گدھی پر مارا جائے یا جوڑوں پر۔ اور اگر اس اٹامک دور میں اس کی نفلی پابندی نہ کی جاسکے اور یقیناً نہیں کی جاسکتی تو کیا یہ خلاف قرآن ہو گا؟ جواب بالکل واضح ہے۔ آیت کا مقصد یہ ہے کہ اگر دشمن کو جان سے مارنا ہو تو گردن کے پیچھے گدھی پر ضرب لگاؤ اور زندہ گرفتار کرنا ہو تو کسی جوڑ پر مارو۔ یہ حکم ایک خاص دور کے نقشہ جنگ کی نمائندگی کرتا ہے لیکن اس کی روح اس کی نفلی پابندی میں نہیں اس کی اسپرٹ یہ ہے کہ دشمن کا عمدگی سے مقابلہ کرو۔ ظاہر ہے کہ جنگ کا انداز اور نقشہ ہر دور میں الگ اور ضرورت کے مطابق ہو گا۔

(۴) ایک چوتھی بات بھی ذہن نشین کئے جانے کی مستحق ہے کہ زمانے کی بے رحم رفتار کسی فرد یا قوم کے ساتھ رعایت کا سلوک نہیں کیا کرتی۔ جو اس کے ساتھ نہیں چلے گا اسے زمانہ پلٹ کر نہیں دیکھے گا۔ چلنے والا پیچھے رہ جائے گا۔ اور زمانہ آگے نکل جائے گا۔ اور جو بالکل زمانے کے ساتھ چلے اسے بھی زمانہ لے ڈوبتا ہے۔ ان دونوں قسم کی تباہیوں سے بچنے کی صرف ایک شکل ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان زمانے کی دوڑ میں تو پیچھے نہ رہے لیکن اپنے آپ کو کلیتہً زمانے کے حوالے نہ کر دے۔ بلکہ اس کی حیثیت ایک ایسے شہ سوار کی ہو جو گھوڑے کی پیٹھ پر جما ہوا اور لگام اس کے ہاتھ میں ہو۔ گھوڑے کی پشت سے الگ ہو کر بیٹھ جانے والے جمود کے مارے ہوئے ہوتے ہیں اور ہمیشہ منزل سے دور رہتے ہیں۔ اور گھوڑے کی پشت پر بیٹھ کر اسے بے لگام چھوڑ دینے والے سوار بھی آخر کار اگے کسی غلط راہ پر لگ کر تباہی کی خندق میں جا گرتے ہیں صحیح مسافر وہی ہے جو گھوڑے کی پیٹھ سے ذرا ترے مگر لگام اپنے ہاتھ میں رکھے اور عقلی راہنمائی کے مطابق غلط سمتوں سے اس کا رخ موڑتا رہے۔ یہی مفہوم ہے ”زمانہ بالوئہ سازو تو یا زمانہ سیز“ کا۔

زمانہ ہمیشہ آگے سے آگے بڑھتا جائے گا اور ہر دور میں نئے نئے مسائل زندگی پیدا ہوتے جائیں گے۔ جو قوم ان مسائل کو اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق حل نہیں کرے گی۔ وہ زمانے کی دوڑ میں پیچھے رہ کر ختم ہو جائے گی۔ اور جو قوم قتل و دین کو کام میں لائے بغیر اندھا دھند زمانے کے ساتھ ساتھ دوڑتی جائے گی وہ بھی آخر کار تباہ ہو جائے گی۔ صحیح معنوں میں زندہ قوم وہی ہوگی جو متبہد ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قوم اپنے دور کے نئے مسائل کو سمجھے اور عصری تقاضوں کے مطابق ان کو حل کرے۔ اس وقت ہماری قوم میں یا تو وہ قدامت پرست طبقہ ہے جو اپنی جگہ سے ایک انچ بھی کسکتا حرام سمجھتا ہے یا پھر دوسرا وہ طبقہ ہے جو اندھا دھند کھسکتے ہی جانے کو ترقی سمجھتا ہے۔ اس کو زمانہ دوڑ کی ذمہ داری بہت کچھ قدامت پرست طبقے پر عائد ہوتی ہے کیونکہ وہ نئے خطوط پر سوچنا بھی گوارا نہیں کرتا۔ وہ ایک فوٹن میں سے لے کر ہوائی جہاز تک کے تمام نئے ایجادات کو عملاً قبول کر چکا ہے لیکن نئے تصورات و نظریات

کو اور جدید افکار و خیالات کو مستنا بھی گوارا نہیں کرتا۔ وہ اجتہاد کا دروازہ بند کر چکا ہے اس لئے عقل و دین کی روشنی میں رفتار زمانہ کی پشت پر شہسوار بن کر لگام ہاتھ میں لینا ناجائز سمجھتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسائل کا حل نہ پا کر دوسرا طبقہ رد عمل کے طور پر پیدا ہو گیا جس نے اپنے آپ کو ایسے بے لگام گھوڑے کی پشت پر بٹھا دیا جو کسی منہل مقصود کے بغیر سرپٹ دوڑا جا رہا ہے۔ ارتقا ایک حقیقت ہے۔ زمانے کا دوسرا نام اگر ارتقا رکھ دیا جائے تو غلط نہ ہوگا۔ زندگی آگے بڑھ رہی ہے۔ اور بڑھتی چلی جائے گی اور ہر دور میں نئے نئے مسئلے سامنے آئے جائیں گے۔ اس فطری ارتقا کو روکا نہیں جاسکتا۔ اسے روکنے کی کوشش فطرت سے ٹکر لینا ہے۔ روکنا ناممکن ہے۔ لیکن اصلاح بالکل ممکن ہے اور یہی تقاضا ہے دین فطرت کا نفع کا بھی متفق علیہ مسئلہ ہے کہ تغیر احوال سے مسائل میں بھی تغیر ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ متناہی ہے اتنا ہی عقلی بھی ہے۔ فرد سے لے کر اجتماع تک کے تقریباً سارے مسائل بدلے جاسکتے ہیں لیکن ایک شرط کے ساتھ غلط یہ ہے کہ احوال و ظروف اس کی تبدیلی کا تقاضا کرتے ہوں اور تبدیلی کی شکل ایسی ہو جو قانون کی اسپرٹ کو باقی رکھے۔

تمدن کی وسعتیں ہر دور میں نئے نئے مسائل پیدا کیا کرتی ہیں اور ایک وسیع تمدن پر ایک سٹے ہوئے تمدن کی تمام جزئیات کو منطبق نہیں کیا جاسکتا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ عہد رسالت کے بہت سے احکام صرف چند سال کے بعد ہی اُن خاندانے راشدین نے بدل دیے جن سے زیادہ فہم دین یا احترام دین کا دعویٰ کوئی نہیں کر سکتا۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں :

- (۱) عہد رسالت تک شعر و عورت کا نام لے کر تشییب سے آغاز کلام کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے اسے روک دیا۔
- (۲) ہجویر اشعار پڑھے جاتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے اس سے منع کر دیا۔
- (۳) اُم ولد کی خرید و فروخت جائز تھی۔ جناب عمرؓ نے اسے بند کر دیا۔
- (۴) ہر قیدی کا ذریعہ ایک دینار تھا۔ جناب فاروقؓ نے مختلف ممالک کے لئے مختلف شرحیں مقرر فرمادیں۔
- (۵) مفتوحہ زمینیں مجاہدوں میں تقسیم کی جاتی تھیں۔ فاروق اعظمؓ نے اسے ختم کر دیا۔
- (۶) بیک مجلس تین ملاقاتیں رجبی قرار دی جاتی تھیں۔ عمر فاروقؓ نے اسے منقطع قرار دیا اور بعد میں اس فیصلے پر شدید ندامت کا بھی اظہار فرمایا۔

یہ تو ان احکام کی مثالیں ہیں جو پہلے عہد نبوت یا دور صدیقی تک کچھ اور تھے اور دور فاروقی میں ان کو تبدیل کر دیا گیا۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ بعض منصوصات کو بھی مصالح امت کے پیش نظر تبدیل کر دیا گیا چند مثالیں ان کی بھی سنئے :

- (۱) مولدہ القلوب کو از روئے قرآن زکوٰۃ دی جاتی رہی لیکن حضرت عمرؓ کے رائے سے عہد صدیقی میں اسے بند کر دیا گیا۔
- (۲) حدیث میں گھوڑوں کی زکوٰۃ کی ممانعت تھی لیکن حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر بھی زکات لگا دی۔
- (۳) زین کتابہ سے از روئے قرآن نکاح جائز ہے لیکن حضرت عمرؓ نے اس سے اہل اسلام کو روک دیا اور حضرت علیؓ

نے بھی اپنے دُور میں یہی کیا۔

- (۴) چور کا ہاتھ کاٹنے کے لئے کئی شرائط ایسی ہیں جو پہلے نہ تھیں اور محض عمر نے ان کو نافذ کر دیا۔  
 (۵) خطبہ جمعہ سے پہلے والی اذان حضرت عمر کے دور تک نہ تھی جو حضرت عثمان نے اسے رائج کیا اور آج تک رائج ہے۔  
 (۶) عہدِ صدیقی تک باجماعت بیس رکعت تراویح پڑھنے کا کوئی اہتمام نہ تھا حضرت عمر نے جاری کیا اور آج تک جاری ہے  
 (۷) خطبہ جمعہ عیدین کی طرح نماز کے بعد ہوا کرتا تھا۔ کہا جاتا ہے اسے امیر معاویہ نے قبل از نماز کر دیا اور اب تک اسی پر

عمل ہو رہا ہے۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ بعض منصوصات تک میں حکت و اضافہ ہوا ہے اور ان منصوصات میں بعض چیزیں خالص عبادات و مناسک سے تعلق رکھنے والی ہیں۔ اب چند ایسے احکام کی مثالیں بھی سن لیجئے جو پہلے نہ تھے اور بعد کے کسی دُور میں مصالح امت کے لئے نافذ کئے گئے۔ مثلاً ۱۔

(۱) حلالہ کرنے والوں کے لئے عہدِ رسالت و عہدِ صدیقی تک کوئی سزا تجویز نہ کی گئی تھی۔ حضرت عمر نے اس کے لئے دہم (سنگساری) کا اعلان فرمایا۔

(۲) کاشتِ اجناس کی کوئی تفصیلی شرح نہ تھی۔ حضرت عمر نے یہ مقرر فرمائی ۔

(۳) غیر شاہی شدہ زانی کے لئے شہر بدری کی سزا نہ تھی جناب عمر نے یہ سزا مقرر فرمائی اور بعد میں واپس بھی لے لی۔

(۴) پہلے عربوں کے غلام نہ ہونے کے لئے کوئی نص نہ تھی حضرت عمر نے رسم غلامی کو تدریجاً ختم کرنے کے لئے عربوں کے

غلام نہ ہونے کا اعلان فرمایا۔

یہ تمام مثالیں اس حقیقت کو واضح کرنے کے لئے بہت کافی ہیں کہ حالات بدل جانے سے مسائل کی نوعیت بھی بدل جاتی ہے۔ شریعت کے معنی ہیں قانون اور کوئی قانون ازلی وابدی نہیں ہوتا شریعت کی یہ ضرورت تبدیلی بھی خود شریعت میں داخل ہے۔ جو چیز نہیں بدلتی وہ شریعت کی روح اور اسپرٹ ہے جس کا دھڑ نام ”دین“ ہے۔ دین زندگی کے ان بنیادی حقائق و اصول کا نام ہے جو قانونِ فطرت کی طرح اٹل و غیر متبدل ہوتے ہیں جن کو موجودہ اصطلاح میں ”اقدارِ عیات“ بھی کہتے ہیں۔

آپ ذرا غور فرمائیے کہ عہدِ رسالت کے بعد چند ہی سال کے اندر اندر تو شرعی تبدیلیوں کی ضرورت محسوس ہو گئی۔

حالانکہ تمدن میں آج جیسی وسعت نہ پیدا ہوئی تھی تو کیا ان تیرہ صدیوں میں آج تک زمانی و مکانی حالات کا کوئی ایسا تضاد نہ ہوا ہو گا کہ شرعی تبدیلیاں عمل میں لائی جائیں؟ آج زندگی کے بیشمار گوشے ہیں جو اپنے فقہی قوانین کا ازسرنو جائزہ لینے کا تقاضا کر رہے ہیں۔ اگر ان سے صرف نظر کیا گیا تو پوری شریعت جا بدین کر رہ جائے گی حالانکہ اسے متحرک ہونا چاہئے۔  
 ہاں یہ صحیح ہے کہ شرعی تبدیلیوں کا یہ مطلب نہیں کہ جس کا جی چاہے اور جب جی چاہے اور جس معاملے میں دل

چاہے اُنھ کو تبدیلی شروع کر دے۔ اس کے لئے سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ تبدل و تغیر کی شدید ضرورت ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ ارباب حل و عقد اس پر ضروری بحث و تمحیص کر کے ایک نتیجے پر پہنچ جائیں اور اسے قانونی شکل دے دیں ہمارے نزدیک جس طرح یہ غلط ہے کہ اب ہمیشہ کے لئے ہر شخص پر اجتہاد کا دروازہ بند ہے اسی طرح یہ بھی غلط ہے کہ اجتہاد کا دروازہ ہر ایک کے لئے کھلا ہے۔ اپنی اپنی رائے دینے کا ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اس کا فیصلہ صرف نمائندہ اصحاب حل و عقد ہی کریں گے اور وہی فیصلہ شریعت ہوگا۔ اس فیصلے کو آخری شکل دینے کے بعد کسی کو اپنی رائے پر عمل کرنے کا حق نہیں۔

اس سلسلے میں چند عرصہ ہی باتیں بھی نہیں تھیں کرلینی چاہئیں اور یہ کہ جس فن کا مسئلہ زیر بحث ہو اسی فن کے ماہرین کو فیصلہ دینے کا حق ہوگا۔ اسی کے لئے کسی عربی مدرسے کا فارغ التحصیل ہونا ضروری نہیں۔ اگر نقشہ جنگ بنانا ہو تو ہر شخص اپنی رائے دے سکتا ہے لیکن آخری فیصلہ جنگی ماہرین ہی کا ہوگا۔ اگر کوئی عامی ایک معقول رائے دے تو جنگی ماہرین کو وہ رائے قبول کر لینی ہوگی۔ سنت نبوی میں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں غزوہ بدر کے موقع پر حضور نے عیاد بن مسعود کی رائے کے مطابق ہی فوجی کیمپ کی جگہ متعین فرمائی اور اپنی رائے بدل دی۔ درخت خرما کا چوٹا ملانے کے متعلق حضور نے عوام ہی کی رائے کے مطابق اپنی رائے واپس لی۔ ظہار کے جھگڑے میں ایک عامی عورت کی بات کو قرآن نے ترجیح دی۔ خود حضرت عمرؓ نے یقین مہر کے معاملے میں ایک عامی عورت کے استدلال پر اپنی رائے واپس لے لی یہ تمام رائے دینے والے حضرات نہ صاحب حق تھے نہ کسی مدرسے کے فارغ التحصیل اور نہ ارباب حل و عقد۔ لیکن ان کی بات معقول تھی اس لئے مان لی گئی تاہم فیصلہ اباب حل و عقدی کے ہاتھ میں تھا۔ غرض آزادیئے رائے ہر شخص کی قائم رہے گی کیونکہ بعض اوقات ایک غیر ماہر فن عامی آدمی کو وہ نکتہ سوجھ جاتا ہے جو ماہر فن کے دماغ میں بھی نہیں آتا۔ ایسی حالت میں ارباب حل و عقد اس کی رائے پر بحث و تمحیص کرنے کے بعد اسے قبول کر کے نافذ کرینگے اور یہی قانون ہوگا جسے شریعت کہتے ہیں یہی مقصد ہے "شادرہم فی الامور" اور "امرہم شوروی بینہم" کا جس کے بعد "واذا اعزمت قتل علی اللہ" کا درجہ ہے۔ یعنی پہلے یا ہمیں رائے، مشورہ پھر اس کا نفاذ۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ کسی ملک میں دو یا زیادہ شریعتیں یا قوانین نہیں ہوتے۔ قانون یا شریعت ایک ہی ہوگی جو اعلیٰ و ادنیٰ پر یکساں لاگو ہوگی۔ ہم اس نتیجے پر بھی پہنچے ہیں کہ اگر پاکستان کو واقعہ علی منہاج البنوت ایک اسلامی ملک بنانا ہے تو فیما بین المسلمین شخصی قانون یا پرسنل لا کا کوئی وجود نہیں ہونا چاہئے۔ یہ رعایت صرف غیر مسلموں کو دی جاسکتی ہے کہ ملکی قوانین ہمارے ان کے لئے یکساں ہوں گے اور مذہبی (یا دھرمی) رسوم الگ ہونگے۔ لیکن خود اہل اسلام کے درمیان یہ تفریق بالکل بے معنی اور خلاف سنت ہے۔

دوسرے یہ کہ اہل اسلام کو کوئی ایسی شریعت بنانے کا اختیار یا اجازت نہیں جو دین یعنی اصل اسلامی اقدار سے متصادم ہوتی ہو۔ مثلاً اسلام انسانیت کو بلند کرنا چاہتا ہے۔ عام اجتماعی عدل اور خیر چاہتا ہے اور تعاد چاہتا

ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان اقدار کو مجروح نہ ہونے دیا جائے گا۔ بلکہ ان ہی مقاصد کی تکمیل کرنے والی شریعت نافذ کی جائیگی نہ کہ ان کو کمزور کرنے والا قانون۔ شریعت کا رُخ بہر حال اقدار اسلامی کی طرف مڑا ہوا ہونا چاہئے۔

اس وقت سچ پوچھئے تو اہل پاکستان ایک ایسے عبوری دور سے گزر رہے ہیں جس میں ان کے لئے کوئی شریعت موجود نہیں۔ گزشتہ ادوار کی شریعتیں ہیں جن پر وہ چل رہے ہیں جن میں باہم شدید اختلافات بھی ہیں۔ ضرورت اس کی ہے کہ گزشتہ فقہ میں جو حصہ ہمارے مقننات کے مطابق ہے اسے باقی رکھا جائے جو حصہ قابل ترمیم ہے اسے بدل دیا جائے اور جن نئے قوانین کی ضرورت ہے ان کا اضافہ کر دیا جائے۔ اس طرح ہماری مملکت پاکستان کی نئی فقہ تیار ہو سکتی ہے۔

فقہ جدید کی ضرورت کا احساس تنہا ہمارا احساس نہیں اس سے پہلے ابن تیمیہؒ نے بھی اسے محسوس کیا تھا۔ پھر سن ۱۳۱۵ھ میں (جب کہ ندوۃ العلماء کی بنیاد رکھی جا رہی تھی) اس ضرورت پر حضرت مولانا شاہ سلیمان پھلواری نے ایک طویل لیکچر دیا تھا جس میں نہ فقط فقہ بلکہ تاریخ اور تصوف اور دوسرے علوم کا بھی از سر نو جائزہ لینے پر زور دیا تھا اور اس لیکچر کو سر سیدؒ نے اپنے تہذیب الاخلاق میں اپنے ایک نوٹ کے ساتھ شائع کیا تھا۔ اس کے بعد حکیم الامت علامہ اقبالؒ نے بھی اپنے چھٹے لیکچر میں اس موضوع پر مفصل بحث کی ہے۔

یہاں ایک ضروری بات اور بھی ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ مختلف مدارس خیال کی حنبی کتب فقہ میں — خواہ وہ فقہ حنفی کی ہوں یا فقہ مالکی و شافعی و حنبلی کی یا فقہ اشاعشری کی ہوں یا ان کے علاوہ دوسری فقہوں سے تعلق رکھتی ہوں — وہ سب شریعت کے لئے "خام مواد" کی حیثیت رکھتی ہیں۔ شریعت یا قانون کا مال انہی خام اجناس سے تیار ہوگا۔ یا یوں کہئے کہ مختلف مذاہب فقہ گویا مسودات قانون ہیں جسے بل (Bill) کہتے ہیں۔ اور جب ان پر بحث چھیں اور حجت و اضافہ وغیرہ کے بعد ارباب حل و عقد اسے منظور کر کے پاس کر دیں گے تب وہ قانون (Law) یا ایکٹ (Act) ہوگا۔ اور یہی اس مملکت کی شریعت ہوگی۔ ہر اسلامی مملکت اپنے عصری مقننات ملکی ماحول، قومی روایات وغیرہ کے مطابق اپنے لئے ایک مجموعہ قوانین مرتب کر سکتی ہے اس کا مال ان خام ہی مواد سے تیار ہوگا۔ فقہین کے وقت وہ یہ کرے گی کہ:

(۱) ان خام مواد میں جو حصہ اس کے قاضوں کے مطابق ہوگا اسے علیٰ حالہ باقی رکھے گی۔ (۲) جس حصے میں ترمیم کی ضرورت ہوگی وہاں ترمیم کر دیگی۔ (۳) جو حصہ بے ضرورت ہوگا اسے چھوڑ دیگی۔ (۴) جو چیز ان خام مواد میں نہ ملے اس کا اضافہ (دینی اسپرٹ کو باقی رکھتے ہوئے) کر دے گی۔

اس اصول کے مطابق جو آئین بھی کوئی اسلامی مملکت تیار کر کے اسے آخری شکل دیگی اس کا نام شریعت ہوگا۔ مختلف اسلامی ممالک کی شریعتیں باہم مختلف ہو سکتی ہیں لیکن ان سب کی اسپرٹ اور دین بہر حال ایک ہی ہوگا۔

جناب مظہر الدین صدیقی

# اسلام اور فطرت سے مطابقت پذیری

اگر اسلام کے مذہبی احکام اور تعلیمات کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اسلام صرف روحانی زندگی کے تقاضوں سے مطابقت پیدا کرنے پر زور نہیں دیتا ہے۔ اسلام کے نزدیک خالص روحانیت جس میں انسان کے مادی اور معاشرتی وجود کو کوئی اہمیت نہ دی جائے حقیقی روحانیت سے کوئی نسبت نہیں رکھتی ہے۔ وہ انسان سے ان تمام قوانین کی پابندی کا مطالبہ کرتا ہے جو فطرت کے مختلف طبقات و مراتب میں جاری و ساری ہیں چنانچہ وہ جسم کی حفاظت اور جسمانی تندرستی کے اصولوں پر عمل پیرا ہونے کو بھی جزو دین قرار دیتا ہے اور جسمانی بقاء کے حصول کی کوشش کو صرف جائز ہی نہیں رکھتا ہے بلکہ ایجاباً ایسی کوشش کا حکم دیتا ہے چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

کلوا و اشربوا ولا تسرفوا۔ کھاؤ پیو مگر اسراف نہ کرو۔

حدیث میں جسمانی پاکیزگی کی تاکید کرتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

عن ابی مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الطہور شرط الایمان - ابی مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسم پاک رکھنا ایمان کا ایک حصہ ہے

عن ابو ہریرہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یغتسل فی کل سبوعہ ا یام یوما یغسل فیہ راسہ وجسدہ - ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر مسلمان پر فرض ہے کہ وہ ہفتہ میں ایک روز ضرور غسل کرے اور اپنے سر اور جسم کو دھوئے۔

عن ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ.... رسول اللہ نے فرمایا کہ مومن ان المومن لا ینجس - ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ.... قال سبحان اللہ

عبادت میں اس طرح غلو کرنے کو جس سے جسم کمزور پڑ جائے اسلام نے تاکیداً منع فرمایا ہے چنانچہ حدیث میں

ہے :-

..... فقال له سلمان ان لوبک علیک حقاً ولا ھلک علیک حقاً فاعط کل ذی حق حقہ فاتى النبی صلی اللہ علیہ وسلم

..... اس سے سلمان نے کہا کہ تیرے رب کا بھی تجھ پر حق ہے تیرے نفس کا بھی تجھ پر حق ہے اور تیرے اہل و عیال کا بھی تجھ پر حق ہے اس لئے ہر حق والے کو اس کا حق دے۔ پھر رسول اللہ



فَذَكَرْنَاكَ لَكَ - فقال النبي صلى الله عليه وسلم تشریف لائے اور آپ کے سامنے اس بات کا ذکر  
 علیہ وسلم صدق سلمان - ہوا تو آپ نے فرمایا کہ سلمان نے سچ کہا۔  
 پھر جسمانی صحت کی بقاء کے لئے مسلمانوں کو یہ بھی تاکید کی گئی ہے کہ وہ جائز طریقہ سے اپنی جنسی خواہشات کی تکمیل  
 کریں اور تجرد کی زندگی نہ اختیار کریں۔ حدیث میں آتا ہے :

• انس بن مالک سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عبادت کے متعلق دریافت کرنے لگے جب انہیں  
 آپ کی عبادت کے متعلق بتایا گیا تو انہوں نے اسے بہت کم سمجھا۔ اور کہا کہ ہمارا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا  
 مقابلہ ہو سکتا ہے جب کہ آپ کے اگلے اور پچھلے سب گناہ معاف کر دئے گئے ہیں۔ ایک نے کہا میں ہمیشہ رات  
 بھر نمازیں پڑھتا ہوں۔ وہ سرے نے کہا کہ میں ہمیشہ روزے رکھتا ہوں اور کبھی افطار نہیں کرتا ہوں تم میرے  
 نے کہا میں عورتوں سے الگ رہتا ہوں اور کبھی شادی نہیں کرتا ہوں۔ اس درمیان میں آن حضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم تشریف لائے اور کہا کہ کیا تمہیں لوگ ہو جنہوں نے ایسا اور ایسا کہا۔ خدا کی قسم میں تم سے زیادہ  
 خدا سے ڈرتے والا اور تقویٰ کرنے والا ہوں لیکن میں روزہ بھی رکھتا ہوں اور افطار بھی کرتا ہوں اور نماز  
 بھی پڑھتا ہوں اور راتوں کو سوتا بھی ہوں اور عورتوں سے شادی بھی کرتا ہوں۔ تو جس نے میرے طریقے کو  
 ناپسند کیا وہ مجھ میں سے نہیں ہے !

پھر اسلام فطرت کے اس طبقہ سے بھی مطابقت پیدا کرنے کا مطالبہ کرتا ہے جہاں سے ذہن و شعور اور عقل کی سرحد  
 شروع ہوتی ہے۔ چنانچہ فرشتوں کے مقابلہ میں آدم کی فضیلت کا اثبات اسی لئے کیا گیا ہے کہ آدم کو اسماء یعنی کلی تصورات اور  
 قوانین اشیا کا علم بخشا گیا ہے۔ و علم آدم الاسماء کلہا ثم عرضہم علی الملائکۃ فقال انبیؤ فی باسما لہو لاد ان کنتم  
 صادقین۔ اس آیت سے یہ صاف ظاہر ہے کہ انسان شرف آدمیت اسی درجہ میں حاصل کر سکتا ہے جس درجہ میں وہ  
 قوانین کائنات کا علم حاصل کرے۔ ہمارے مفسرین اور علماء نے بالعموم آدم سے ایک خاص شخصیت مراد لی ہے لیکن قرآن  
 کے سلیق و سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ آدم سے کل نوع انسان مراد ہے اور علم سے وہ بتا بنایا علم نہیں مراد ہے جو اللہ نے  
 کسی ایک فرد کو عطا کیا ہو بلکہ اس سے علم اور فکر کی وہ استعداد مراد ہے جو ہستی انسانی میں مقرر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس استعداد  
 سے جو قوم جتنا زیادہ کام لیتی ہے۔ وہ مراتب انسانیت میں اتنی ہی رفعت و ترقی حاصل کرتی ہے نیز اس سے یہ بھی  
 ثابت ہوتا ہے کہ علم سے قرآن خاص مذہبی علم مراد نہیں لیتا ہے کیونکہ قرآن کی نظر میں دین کل زندگی پر حاوی ہے۔ اور  
 تقاضائے دین یہ ہے کہ انسان جملہ طبقات فطرت سے مطابقت پیدا کرے۔ اس لئے اسماء سے قرآن ان تمام قوانین  
 کلیات اور اصولوں کا علم مراد لیتا ہے جو فطرت کے مادی، ذہنی، اجتماعی اور روحانی طبقات پر حکمران ہیں۔ اس لحاظ سے  
 خاص مذہبی علم انسان کو فطرت کے صرف ایک طبقہ سے ہم آہنگ کر سکتا ہے لیکن چونکہ دین کا منشا یہ ہے کہ انسان

فطرت کے ساتھ کلی مطابقت پیدا کرے۔ یعنی ان تمام قوانین حیات کی پیروی کرے جو مادیات۔ اجتماعیات۔ عقلیات اور روحانیت میں جاری و ساری ہیں اس لئے قرآن و حدیث میں جہاں جہاں علم کی فضیلت بیان کی گئی ہے اس کا تعلق کلیات اور اصولوں کے علم سے ہے خواہ وہ عرف عام میں علم دین سے تعلق رکھتے ہوں یا نہ ہوں۔ کیونکہ قرآن کے نزدیک کلی فطرت دین ہے اور دین کا علم فطرت کے جملہ مراتب و طبقات کا علم ہے نہ کہ صرف ایک طبقہ کا۔ چنانچہ قرآن نے بار بار علم فطرت کی اہمیت کا ذکر کیا ہے اور انسان کو اس کے حصول پر ابھارا ہے۔ اس علم فطرت کو وہ حکمت کے نام سے موسوم کرتا ہے اور فرماتا ہے کہ حکمت خیر کثیر ہے:-

یونی الحکمة من یشاء ومن یوت الحکمة جسے چاہتا ہے وہ حکمت عطا کرتا ہے اور جسے حکمت دی جائے۔  
فقد اوتی خیرا کثیرا۔ اسے بہت بڑی دولت دی گئی ہے۔

پھر قرآن فرماتا ہے کہ ایمان والوں میں سے انہیں لوگوں کے درجات بلند ہوں گے جن کا علم زیادہ ہوگا۔  
یرفع اللہ الذین امنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات۔ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے مراتب بلند کرتا ہے جو تم میں سے ایمان لائے ہیں اور جنہیں علم دیا گیا ہے۔

اس طرح احادیث میں جس علم کے حصول کو مسلمان کا ایک ضروری فریضہ قرار دیا گیا ہے اس کا تعلق بھی جزویات مذہب سے نہیں ہے جیسا کہ عام طور سے سمجھ لیا گیا ہے جزویات اور فروعات کا علم تو لہ دنیا کا ہو یا دین کا جب تک اس کے ساتھ اصول و کلیات و قوانین کا علم شریک نہ ہو خدا اور رسول کے نزدیک علم کی تعریف میں نہیں آتا ہے۔ کیونکہ ایسے علم سے زندگی کے کسی دائرے میں ہدایت نہیں ملتی ہے مثلاً تاریخ کو لیجئے کہ اگر کسی شخص کو محض اس بنا پر عالم تاریخ قرار دیا جائے کہ اسے جزوی تاریخ و واقعات کثرت سے یاد ہیں تو یہ علم قرآن کے نزدیک و علم آدم السماء کے زمرہ میں نہیں آتا ہے۔ کیونکہ اس سے زندگی کے قانون سعادت و شقاوت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی ہے۔ یہی بات سائنس کے جزوی علم اور مذہبی علوم مثلاً قرآن حدیث اور فقہ پر بھی صادق آتی ہے کہ ان کے جزویات کی واقعیت سے انسان کو اپنی اجتماعی اور انفرادی زندگی کے لئے کوئی صحیح ہدایت نہیں مل سکتی ہے۔ نیوٹن کے قانون تجاذب۔ آئن سٹین کے نظریہ اضافیت۔ غسل اور وضو کے قواعد معمازی کے جزوی واقعات یا نکاح و طلاق کے مسائل کی واقعیت سے کوئی قوم اپنی اجتماعی زندگی کی بنیادوں کو درست نہیں کر سکتی ہے اور نہ کوئی فرد سوسائٹی کے حقوق سے عہدہ برا ہو سکتا ہے جب تک کہ اسے ان اصولی اور بنیادی صداقتوں کا علم ہی نہ ہو جن سے یہ جزویات اخذ کئے گئے ہیں۔ البتہ جزویات کو یہ اہمیت ضرور حاصل ہے کہ انہیں کی ترتیب و تنظیم اور اجتماع و وحدت سے کلیات تک رسائی ہو سکتی ہے۔ اصول و کلیات اور قوانین کا انکشاف بغیر اس کے نہیں ہو سکتا ہے کہ انسان جزویات و فروعات پر حاوی ہو۔ جو آدمی جزویات پر پوری طرح قادر نہ ہو وہ اصول

وکلیات کی ترتیب و دریافت میں غلطی کر سکتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے تو بیشک جزوی امور کا علم ضروری ہے لیکن اگر کوئی شخص صرف اسی منزل پر اگر رک جائے اور جزویات و فروعات سے اصول و قوانین مستنبط کرنے کی قابلیت نہ رکھتا ہو تو اس کا علم قرآن کے نزدیک علم حقیقی نہیں ہے۔

الغرض قرآن وحدیث کے بے شمار مقامات پر انسان کو دعوت دی گئی ہے کہ وہ ذہنی فطرت سے مطابقت پیدا کرے۔ اور اس مقصد کے لئے زندگی کے تمام شعبوں میں قوانین و کلیات کا علم حاصل کرے۔ ایک جگہ حضور نے ارشاد فرمایا ہے اکثر الناس قیمته اکثر علماء الناس میں سب سے زیادہ قابلِ قدر وہ ہے جس کا علم سب سے زیادہ قوی ہو۔ یہاں بھی علم سے فقہی جزویات۔ رواۃ احادیث کے ثقہ ہونے یا نہ ہونے۔ آیات قرآن کی شان نزول یا تاریخ اور سائنس کے جزوی حقائق کے علم کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ دنیوی اور مذہبی علوم میں جو چیز بمنزلہ روح اور مغز کے ہے یعنی ان کے بنیادی قوانین کا علم اس کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔

لیکن قرآن محض جسمانی یا ذہنی فطرت سے مطابقت پیدا کرنے کو کافی خیال نہیں کرتا ہے بلکہ اس کا مطالبہ یہ بھی ہے کہ انسان اپنی اس تمدنی اور اجتماعی فطرت سے بھی مطابقت پیدا کرے جو تاریخ کے قوانین اور تہذیبوں کے عروج و زوال میں ظاہر ہوتی ہے چنانچہ اہم سابقہ کی تباہی اور بربادی کا قرآن میں جہاں جہاں ذکر ہے وہاں انسان کی اجتماعی فطرت کے قوانین کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بتایا گیا ہے کہ ان قوانین کی خلاف ورزی سے قومیں تباہی اور زوال و شکست میں مبتلا ہوتی ہیں۔ ان تباہ شدہ قوموں کی ذلت و نامرادی کا یہ سبب نہیں تھا جیسا کہ عام طور سے مسلمان سمجھتے ہیں کہ انہوں نے خدا کے وجود کا اقرار نہیں کیا یا اس کے رسولوں کی شخصی اطاعت نہیں کی۔ اور اس لئے خدا کے غضب و انتقام کے مستحق قرار دیئے گئے۔ درحقیقت انہوں نے اپنی ہی اجتماعی اور تمدنی فطرت کا انکار کیا اور اس کے قوانین پر عمل کرنے سے گریز کرتے رہے۔ ورنہ یہ ظاہر ہے کہ خدا کو ماننے نہ ماننے سے اس کی ذات متاثر نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس کی خدائی ہر حال قائم ہے اور رہیگی خواہ تمام روئے زمین کے باشندے انکار و اعراض میں مبتلا ہو جائیں۔

وان من شئ الا یسبح بحمدہ و لکن لا یفہمون حد یشہم۔ اور کائنات میں کون سی شے ہے جو اس کی تسبیح و توصیف نہیں کرتی ہے لیکن تم ان باتوں کو سمجھ نہیں سکتے ہو۔

اسی طرح رسولوں کی تعلیم و تبلیغ کا یہ منشا نہیں ہوتا ہے کہ لوگ ان کی شخصی عظمت کا اقرار کر لیں یا ان کے سامنے سرائعت ختم کر دیں۔ انبیاء اور رسل اس قسم کی جب ذات اور انسانیت سے پاک ہوتے ہیں۔ ان کی تعلیم و تلقین کا مقصد صرف اتنا ہوتا ہے کہ لوگ اپنی صحیح اجتماعی فطرت اور اس کے تقاضوں سے آشنا ہو جائیں چنانچہ توحیدی مذہب کے زیادہ احکام ایسے ہی ہیں جن کے ذریعہ وہ ہمیں اپنی اجتماعی فطرت سے مطابقت پذیری

کی تعلیم دیتے ہیں۔ والدین اور رشتہ داروں کے حقوق، نکاح و طلاق اور تقسیم دولت وغیرہ کا تعلق انسان کی اپنی تمدنی اور اجتماعی فطرت سے ہے اور ان احکام کو صحیح طور پر برتنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ انسان انہیں آسمانی احکام سمجھنے کے بجائے اپنی اجتماعی فطرت کے مطالبات تصور کرے۔ مختلف توحیدی مذاہب میں اجتماعی اور تمدنی زندگی کی بابت احکام کا جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ دراصل کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ انسان کی اصل تمدنی فطرت اس وقت بھی جب شریعت موسوی کا نزول ہوا اصلاً وہی تھی جو آج کے ترقی یافتہ انسان کی ہے۔ حضرت عیسیٰ کی تعلیمات بھی انسان کی اسی غیر تبدیل اجتماعی فطرت پر مبنی تھیں۔ پھر جب اسلام کا ظہور ہوا تو اس نے بھی اپنی تعلیمات اور ہدایات کی بنیاد اسی فطرت پر قائم کی جو ہزار ہا برس سے غیر متغیر چلی آرہی ہے۔ فرق جو کچھ تھا وہ اختلاف حالات کا تھا۔ دین بنیادی طور پر ہمیشہ وہی رہیگا جو ابتدائے انسانیت سے تھا۔ البتہ زمانہ اور حالات کے اختلاف سے اس کے تفصیلی نقشہ اور جزوی احکام میں رد و بدل ہوتا رہیگا۔ زمانہ جدید کا اسلام بھی بنیادی طور پر وہی اسلام ہوگا جسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیرہ سو برس پہلے پیش کیا تھا لیکن اس کے تفصیلات اور تعینات وہ نہیں رہیں گے جو تیرہ صدی قبل تھے۔ اسلام کے متعلق جن لوگوں کا تخیل یہ ہے کہ تیرہ سو سال بعد بھی وہ من و عن ہر تفصیل اور ہر جزویہ میں دور رسالت کے اسلام کا منشی ہوگا وہ اسی غلطی کا ارتکاب کرتے ہیں جو یہودیوں اور عیسائیوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کی تھی۔ قرآن نے الیوم اکملت لکم دینکم میں تکمیل دین کی طرف اشارہ کیا ہے نہ کہ تکمیل شریعت کی طرف۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ آج کا اسلام ہو یا آئندہ پانچ ہزار برس کے بعد کا اسلام ہو اگر وہ واقعی اسلام ہے تو اصلاً اور باعتبار اساس و بنیاد اسی اسلام کا ہو بہو منشی ہو گا جس کی تکمیل حضور رسالت مآب نے تیرہ سو برس ہوئے فرمادی تھی۔

درحقیقت اس مسئلہ کو دو فریق بنیادی طور پر غلط سمجھ رہے ہیں۔ ایک تو وہ لوگ ہیں جو ارتقاء کے ایک ناقص تصور کے تحت سرے سے مذہب ہی کے قائل نہیں ہیں۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ ارتقاء انسانی کے قوانین ہر زمانہ اور ہر عہد میں بدلتے رہتے ہیں۔ حالانکہ انسان حیوان نباتات اور جمادات کی ساری تاریخ اور سرگزشت اس نظریہ کی تردید کرتی ہے۔ قوانین ارتقاء میں تبدیلی اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب ارتقائی عمل ایک مرحلہ پورا کرنے کے بعد کسی نئے مرحلہ میں داخل ہوتا ہے۔ مثلاً جب کائنات میں صرف بے جان مادہ کا وجود تھا اور حیات ظہور میں نہیں آئی تھی اس وقت مادی ارتقاء اور طبعی فطرت کے قوانین ساری کائنات پر حکمران تھے۔ ابتدائے آفرینش سے لے کر ہزاروں لاکھوں سال تک کائنات انہیں بنیادی قوانین پر چلتی رہی تا آنکہ مادی ارتقاء کا دور ختم ہو گیا اور فطرت میں پہلی ہر تہ زندگی کے آثار نمودار ہوئے۔ اب ارتقاء اپنا ایک مرحلہ پورا کر چکا تھا۔ چنانچہ حیات کے ظہور میں آتے ہی ارتقاء کی ایک نئی منزل کا آغاز ہوا اس مرحلہ پر قوانین ارتقاء میں بھی تغیر واقع ہوا اور مادی ارتقاء کے قوانین کے ساتھ کچھ اور قوانین ظاہر ہوئے جن کا تعلق ہی عضوی زندگی سے تھا۔ پھر یہ دور بھی ہزاروں برس تک قائم رہا اور اس سارے عرصہ میں قوانین ارتقاء میں کوئی تبدیلی

عمل میں نہیں آئی کیونکہ ابھی کوئی نیا مرحلہ ارتقاء ظاہر نہیں ہوا تھا۔ پھر جب نباتی ارتقاء کا مرحلہ ختم ہو گیا تو ارتقاء نے حیوانی کا نیا مرحلہ پیش آیا اور اس مرحلہ میں زندگی نے کچھ نئے قوانین پیدا کئے جنہوں نے سابقہ قوانین کو بالکل مٹا دیا تو نہیں کیا لیکن ان میں بعض دیگر قوانین کا اضافہ کیا جس کی وجہ سے ان کے عمل میں فرق آئے لگا۔ اس کے بعد جب تک حیوانی ارتقاء کی منزل ختم نہیں ہوئی کوئی نیا قانون وجود میں نہیں آیا بلکہ وہی قوانین اس سارے دور پر بھی حاوی رہے جن سے حیوانی زندگی کا آغاز ہوا تھا یہاں تک کہ انسان کے ظہور کے ساتھ کائنات ایک نئی منزل ارتقاء میں داخل ہوئی۔ جب یہ نئی منزل معرض وجود میں آئی اس وقت شعور، ذہن اور اجتماعات کے نئے قوانین بھی ظاہر ہوئے جنہوں نے طبعی، کیمیاوی اور عضوی قوانین کو باطل تو نہیں کیا لیکن ان میں اضافہ کر کے ان کے عمل میں فرق پیدا کر دیا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمل ارتقاء جب تک اپنا ایک مرحلہ پورا نہیں کر لیتا۔ اس وقت تک وہ کوئی نیا قانون وجود میں نہیں لاتا ہے۔ ابھی فطرت ارتقاء نے انسانی کی منزل ہی سے گزر رہی ہے جب تک یہ مرحلہ پورا نہیں ہو جائیگا فطرت کے ان قوانین میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی جو ظہور انسانیت کے وقت معرض وجود میں آئے تھے۔ البتہ اگر ارتقاء نے انسانی کا دور ختم ہو گیا تو اس وقت فطرت اپنے نئے قوانین ارتقاء پیدا کرے گی۔ ظہور انسانیت کے وقت فطرت نے جو نئے قوانین معین کئے تھے وہ ابتداءً آفرینش آدم سے لے کر اس وقت تک جاری رہیں گے جب تک انسانیت کا ارتقاء مکمل نہ ہو جائے۔ کیونکہ ارتقاء کا ایک بنیادی قانون یہ بھی ہے کہ جب تک وہ اپنا ایک قدم مضبوطی سے جما نہیں لیتا ہے اور اپنی پہلی منزل کو مستحکم نہیں کر لیتا ہے اس وقت تک اگے قدم نہیں بڑھاتا ہے۔ اس لئے یہ خیال بنیادی طور پر غلط ہے کہ حالات زمانہ یا خارجی احوال کی تبدیلی سے فطرت کے قوانین میں کوئی تبدیلی واقع ہو جاتی ہے۔ انسان کی معاشرتی اور تمدنی زندگی جن قوانین فطرت کی آج سے دس سال ہزار برس پہلے تابع تھی وہی قوانین اس پر اب بھی حکمران ہیں۔ لہذا مخالفین اسلام کی یہ دلیل کوئی وقعت نہیں رکھتی ہے کہ یہ مذہب تیرہ سو سال پہلے کا ہے۔ اس لئے زمانہ جدید میں اس کا چلنا مشکل ہے۔ اس دلیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ارتقاء کی فطرت اور اس کے قوانین کی تبدیلیوں کا غلط نظر سے مطالعہ نہیں کیا ہے ورنہ وہ اس بات سے انکار نہ کرتے کہ قوانین ارتقاء اسی صورت میں تبدیل ہوتے ہیں جب ارتقاء عمل کو کوئی نیا مرحلہ درپیش ہوتا ہے۔

ایک دوسرا گروہ قدیم طرز کے مذہبی لوگوں کا ہے۔ یہ لوگ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ احوال و ظروف کی تبدیلیوں سے فطرت کے معین قوانین کا اطلاق بھی بدلتا رہتا ہے۔ اور زندگی ہر آن و ہر لمحہ ایک نئے طرز و انداز سے جلوہ گرہوتی ہے۔ کل یوم ہونی شاہد اس لئے جو قومیں حالات کی تبدیلیوں کا لحاظ نہیں کرتی ہیں اور جزوی قوانین یا ظواہر و شعائر کو بنیادی اصول و قوانین کا ہم مرتبہ خیال کرنے لگتی ہیں وہ زندگی اور فطرت کے ساتھ مطابقت پیدا نہ کرنے کی وجہ سے جلد بابرہ فنا ہوتی ہیں۔ ہمارا مذہبی طبقہ کائنات کو ارتقاء پذیر سمجھنے کے بجائے اسے ایک جامد و ساکن

حقیقت خیال کرنے لگا ہے۔ وہ اس امر پر یقین نہیں رکھتا ہے کہ فطرت انسان کو اعلیٰ سے اعلیٰ تر مدارج کی طرف لے جانا چاہتی ہے اور کسی ایک منزل پر اس کے قیام کو گوارا نہیں کرتی ہے۔ لیکن اگر ہم فطرت اور انسان کو ارتقاء پذیر قرار دیں تو اس سے یہ نتیجہ لازماً مستنبط ہوتا ہے کہ زندگی اور تمدن کی کوئی حالت ابدی اور ناقابلِ تغیر نہیں ہے کیونکہ حالات کی عدم تبدیلی اور یکسانیت انسان کو عقلی جمود اور اخلاقی تنزل میں مبتلا کر دیتی ہے۔ حالانکہ فطرت چاہتی ہے کہ آدمی ہر مرحلہ پر اپنے عقل و شعور کو از سر نو استعمال کرے اور اس کی اخلاقی جدوجہد کا سلسلہ کبھی ختم نہ ہو۔ پھر یہ ظاہر ہے کہ انسانی فکر و شعور میں ترقی کے لئے نئے حالات کا وجود میں آنا ضروری ہے کیونکہ اگر حالات ہمیشہ یکساں رہیں اور انسان کو تغیرات سے مطابقت پیدا کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہو تو وہ لگے بندھے اصولوں اور مقررہ قواعد و ضوابط کے تحت بلا غور و فکر کے زندگی بسر کرتا جائیگا۔ اور ترقی کے جس مرحلہ پر پہنچ چکا ہے اس سے نہ صرف آگے نہ بڑھے سکے گا بلکہ تنزل اور رجعت کی طرف مائل ہو جائیگا کیونکہ اسے غور و فکر اور اخلاقی اور کشمکش کی کوئی حاجت باقی نہیں رہے گی۔ اسی لئے فطرت کسی وجود انفرادی یا اجتماعی کو ایک حال پر ٹہرنے نہیں دیتی ہے اور ہر آن اسے نئے حالات سے مطابقت پیدا کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ جو چیز انسان کو عقلی اور اخلاقی جدوجہد پر آمادہ کرتی ہے وہ نئی حالتوں کا ظہور ہے کیونکہ نئے حالات کے وجود میں آتے ہی اس کے پرانے عادات و اطوار اور کام کرنے کے طریقے بے فائدہ ہو جاتے ہیں۔ اگر وہ جدید حالات سے مطابقت پیدا کرنا چاہتا ہے تو اسے اپنی عقل و بصیرت کا استعمال کر کے کچھ نئے طریقے تلاش کرنے پڑتے ہیں۔ انفرادی زندگی میں بھی ہم ہر زمانہ اس حقیقت کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ ہر انسان کی اپنی ایک خاص عقل ہوتی ہے اور وہ ایک مخصوص اخلاقی مزاج کا حامل ہوتا ہے جو بلوغ سے لے کر بڑھاپے تک قائم رہتا ہے۔ لیکن یہی مستقل عقلی اور اخلاقی مزاج، الجھات و تغیرات احوال مختلف صورتیں اختیار کرتا رہتا ہے۔ اگر حالات اور مواقع کی مناسبت سے انسان اپنے عمل کو نئے بدلے تو زندگی میں سخت نقصانات اٹھاتا ہے اور کشمکش حیات میں فی الجملہ ناکام رہتا ہے۔ چنانچہ جب کوئی نئی حالت پیدا ہوتی ہے یا نئے مواقع سامنے آتے ہیں تو وہی شخص جس کا عقلی اور اخلاقی مزاج آخری طور پر متعین ہو چکا ہے بالکل مختلف طور پر عمل کرتا دکھائی دیتا ہے۔ سطح بین اشخاص سمجھتے ہیں کہ اس کی فطرت بدل گئی ہے یا اس کے مزاج میں تغیر واقع ہو گیا ہے لیکن واقعہ ایسا نہیں ہوتا ہے۔ اس کے عقلی مزاج اور اس کی اخلاقی فطرت میں تو کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ہے البتہ نئے حالات اور نئے مقتضیات اسے مجبور کرتے ہیں کہ وہ اپنے عمل کے طریقوں اور کام کرنے کے طرز و انداز میں بھی تبدیلی پیدا کرے یہی بات انسان کی اجتماعی زندگی پر بھی صادق آتی ہے۔ فطرت انسانی کے صحیح تقاضے جن پر دین کی بنیاد قائم ہے ہمیشہ سے یکساں رہے ہیں لیکن برنئی حالت میں ان تقاضوں کی تکمیل کے طریقہ جدا ہو جاتے ہیں۔ جو قوم اپنے پرانے طریقوں پر جمی رہتی ہے اور نئے حالات کے ساتھ مطابقت

نہیں پیدا کرتی ہے اس کی ترقی کا سلسلہ مسدود ہو جاتا ہے اور بہت جلد انحطاط و زوال میں مبتلا ہو کر اجتماعی حیثیت سے فنا ہو جاتی ہے۔ احوال و ظروف کی تبدیلی فطرت کا ایک طاقتور تھپار ہے جس کے ذریعے وہ قوموں اور جماعتوں کو متحرک اور اقدام پذیر رکھتی ہے اور ان کے عقل و شعور اور نفس روحانی کو زنگ آؤدھونے سے بچا لیتی ہے۔ اگر حالات ہمیشہ یکساں رہیں اور خارجی زندگی میں تبدیلیاں واقع نہ ہوں تو لوگ رسم و رواج اور خارجی قواعد و ضوابط کے تحت مشینوں کی طرح زندگی بسر کرتے رہیں اور اپنی اجتہادی فہم و بصیرت کھو بیٹھیں۔ فطرت نے انسان کو ایک میکانیہ سے بہت بلند تر ہستی عطا کی ہے جو بالکل نئے بندھے اصولوں پر غیر شعوری اور غیر ارادی طور سے عمل کرتا رہتا ہے۔ اس کو یہ گوارا نہیں ہے کہ انسان خود کو ایک میکانیہ کے درجہ تک گرائے اور گرد و پیش کے حالات یا خارجی تبدیلیوں کا جائزہ لئے بغیر نکلیں۔ بند کر کے مقررہ اصولوں پر کلام کرتا رہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ جن قوموں نے فطرت کے ایک غلط تصور کے تحت انسان کو ایک میکانیہ قرار دیا ہے وہ تو اصول و قوانین کو بلا لحاظ حالات میکاکی طور پر نہیں برتی ہیں بلکہ جس مذہب نے اپنے پیروں کو فطرت اور انسان کا ایک بہتر تصور عطا کیا ہے اور جس کے نزدیک انسان میکانیہ سے بلند تر ایک روحانی ہستی ہے اس کے پیرو اس بات کے قائل ہیں کہ اصول و قوانین پر انکھیں بند کر کے میکاکی عمل ہونا چاہئے اور حالات کی تبدیلی کے باوجود مقررہ قواعد و ضوابط میں کوئی فرق نہیں آنا چاہئے۔ یہ طرز عمل تو ان جماعتوں کا ہونا چاہئے جو انسان اور فطرت کو خالص میکانیہ خیال کرتے ہیں نہ کہ اس جماعت کے افراد کا جو انسان اور فطرت میں عقل و روح اور اختیار و آزادی کا اثبات کرتی ہے۔ اسلام کے دین فطرت ہونے کا ثبوت ہی یہ ہے کہ وہ ہماری زندگی کو حرکت پذیر اور ارتقاء پذیر بنانا چاہتا ہے۔ اس نے ہمیں ایک مخصوص مزاج عقلی اور ایک جدا گانہ اخلاقی نقطہ نظر عطا کیا ہے جو ہمیشہ سے ایک ہی ہے اور رہیگا لیکن جیسے جیسے نئے حالات پیدا ہونگے نئی صورتیں پیش آئیں گی نئے مواقع ابھریں گے اور نئے تقاضے وجود پذیر ہونگے ہمارا یہ مخصوص عقلی اور اخلاقی مزاج انہیں اصولی اور بنیادی قوانین پر جو بنائے دیں ہیں قواعد و ضوابط اور جزویات و فروع کی نئی نئی عمارتیں تعمیر کریگا۔ اس لحاظ سے دین کی بنیادی ہیئت ہمیشہ کے لئے وضع کر دی گئی ہے لیکن اس کی بالائی تعمیر زمانہ میں نئے طور پر عمل میں آئیگی کیونکہ فطرت سے مطابقت پذیر ہی کا جو مطالبہ دین کی اصل و اساس ہے اس کی تکمیل اسی طرح ہو سکتی ہے کہ فطرت جس نئے رنگ میں اپنے آپ کو ظاہر کرے عملی زندگی میں اس کے ساتھ مناسبیت پیدا کی جائے۔ یہ نئے حالات عین فطرت جزو فطرت اور کل یوم ہونی شان کی تفسیر ہوتے ہیں۔ ان سے مطابقت فطرت سے مطابقت اور ان سے مناسبت منشاء ایزدی سے مناسبت پیدا کرنے کے مترادف ہے اور حضور سالکاب کا یہ ارشاد کہ زمانہ کو برامت کہو ولا تسبوا اللہ، اسی حقیقت کا اظہار و اثبات ہے۔

بشیر احمد ڈار

# بھگوت گیتا اور اس کا فلسفہ اخلاق

(۲)

جس طرح خدا کے متعلق گیتا میں وحدت وجودی نظریہ داخل ہوا، اسی طرح مادے اور کائنات کے متعلق سائنکھیہ کے مادی تصورات بھی اس میں شامل ہو گئے جو اس کے بنیادی نظریے سے مطابقت نہیں رکھتے۔ بعض کو سمونے کی کوشش کی گئی ہے لیکن بعض اسی طرح موجود رہے۔ پُرش اور پراکرتی کی تقسیم موجود ہے لیکن اس کی ثنویت کو وحدت میں تبدیل کیا گیا ہے۔ پُرش کوئی علیحدہ اصول نہیں بلکہ خدا ہی کی ایک شکل (پراکرتی) ہے۔ اگرچہ پراکرتی یعنی خارجی کائنات بے حس ہے، اس کے باوجود اس کے ہر کام کی غایت اور مقصد ہوتا ہے جو اس کی بے حس کو مد نظر رکھتے ہوئے ناقابل فہم ہے۔ گیتا میں اس نقص کو رفع کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کائنات (پراکرتی) کے عمل کی تہ میں ایک روحانی قوت کا فرما ہے اور پُرش یعنی روح ویسے ایک مستقل بالذات اصول نہیں جیسا کہ سائنکھیہ میں ہے۔ اس کا کام صرف احساس یا علم ہی نہیں بلکہ آئندہ یعنی سعادت حاصل کرنا بھی ہے۔ گیتا میں اتم پُرش کا تصور بھی موجود ہے جو سائنکھیہ میں نہیں پایا جاتا۔ اس کے باوجود انسانی روح کی حقیقت اور اس کے کائنات کے تعلق کے متعلق سائنکھیہ کا اثر زیادہ نمایاں ہے۔ پُرش کی حیثیت محض خارجی اور ناظر کی سی ہے، اصل کرتا یا فاعل پراکرتی ہے اور ان دونوں میں امتیاز کرنا ہی زندگی کا مقصد ہے۔

تیرھویں باب میں ان دونوں کے درمیان تفصیلی امتیاز پیش کیا گیا ہے۔ پہلے شلوک میں ارجن پوچھتا ہے کہ وہ پراکرتی اور پُرش، میدان اور ناظر، علم اور معلوم کے متعلق جاننا چاہتا ہے۔ کرشن جواب دیتا ہے: یہ جسم میدان (کشر) ہے اور وہ جو اس میدان میں واقعات کا مطالعہ کرتا ہے عالم (کشر جنا) ہے۔ یہ مثال بہت اہم اور معنی خیز ہے۔ میدان مسلسل کارزار، جدوجہد، ترقی و منزل، زندگی اور موت کا علاقہ ہے۔ جاننے والے یا مطالعہ کرنے والے کا کام محض دیکھنا یا تماشا کرنا ہے۔ بے حس پراکرتی سے عمل ظاہر ہوتا ہے اور بے عمل پُرش پراکرتی کے عمل سے واقف ہوتا ہے۔ لیکن روح کا یہ تصور بہت ناقص اور ناقابل فہم ہے۔

کیا انسانی زندگی میں روح کا وجود محض منفعلانہ ہے جیسا کہ مثلاً باب پنجم کے شلوک ۱۳ سے ظاہر ہوتا ہے: روح نہ عمل کرتی ہے اور نہ عمل پر ابھارتی ہے؛ اگر تمام عمل کا باعث مادہ اور خارجی کائنات ہے اور روح صرف اس کا



مشاہدہ کرتی ہے جس سے اس پر کسی قسم کا تاثر پیدا نہیں ہوتا تو اسے روح کہنا ہی نا انسانی ہے۔ تمام عمل کا موجب روح انسانی ہی تو ہے اور اس کی اسی قوت کے باعث انسانی زندگی میں اخلاق کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ روح کی صحیح نوعیت یہ ہے کہ وہ نصب العین کے حصول کے لئے مادہ کو استعمال کرتی ہے اور اس کو اس طرح ڈھالتی ہے کہ اس سے اپنے ارادوں کی تکمیل کر سکے۔ اگر روح کو بالکل منفعلانہ حیثیت دی جائے تو اس سے انسانی انفرادیت، اس کے جذبات، اس کے بلند عزائم، اس کی اخلاقی حیثیت سب ختم ہو جاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مادہ کی کثافت روح کی پاکیزگی کو آلودہ نہیں کر سکتی۔ (جیسا کہ دوسرے باب میں تفصیل سے مذکور ہے) لیکن یہ اس لئے نہیں کہ روح میں آلودہ ہونے کی فطری خاصیت نہیں بلکہ صرف اس لئے کہ روح میں یہ فطری صلاحیت موجود ہے کہ اگر اس کے سامنے بلند تر مقاصد ہوں تو ان آلودگیوں سے طوٹ ہونے سے بچ سکتی ہے۔ روح جامد نہیں، نمونڈیر ہے۔ ساکن نہیں بلکہ متحرک ہے، اس پر واردات کا عکس نہیں پڑتا بلکہ وہ خود ان وارداتوں کو پیدا کرتی اور ان سے اثر پذیر ہوتی ہے، وہ مادے کی جنبش و حرکت کا مشاہدہ نہیں کرتی کیونکہ مادہ تو بعض سکون و جمود ہے، بلکہ جنبش و حرکت کا ماخذ خود روح ہے اور اس کائنات میں ساری تنگ و دو اگرچہ مادہ کے وجود سے ہے تاہم اس میں یہ حرکت پیدا کرنا روح کے بغیر ممکن ہے۔

ایک دوسری جگہ (۱۵: ۷) روح کے متعلق لکھا ہے کہ وہ خدا کا قدیم حصہ ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ جب انسانی روح خالق کائنات ہی کی ایک محدود شکل ہے، وہ خدا جسے نیندا اور اونگھ کبھی نہیں آتی اور جو مسلسل حرکت اور عمل سے کبھی عاجز نہیں ہوتا (۲۲: ۳-۴) تو پھر روح انسانی کس طرح ساکن و جامد ہو سکتی ہے؟ و حقیقت یہ تضاد صرف اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ گیتا کے بنیادی روحانی نظریہ حیات میں ساکنیہ کی خالص مادہ پرستی کے لئے کوئی گنجائش تھی ہی نہیں۔ پراکرتی کا تمام عمل ان تین صفات (گن) کی وجہ سے ہے جن سے مل کر پراکرتی وجود میں آتی ہے۔ گن کے نویں معنی تری کے بل ہیں اور اسی لئے گن کا یہاں مفہوم صفت نہیں جو عام طور پر متداول ہے بلکہ حصے ہیں جن سے پراکرتی کا وجود بنتا ہے۔ تین گن ستوا، جس اور مس ہیں ستوا، سفید حصہ، وہ جزو ہے جو پاک، صاف، روشنی دینے والا نیک اور صادق ہے۔ دوسرا جس، سُرخ حصہ جس سے عمل، جذبہ، بے چینی، قوت کا اظہار ہوتا ہے۔ تیسرا مس، سیاہ حصہ، ہر اس چیز کا ناپائید ہے جو بھاری، سیاہ، جمود اور سکون کی یاد دلاتی ہے! کچھ مختلف نسبتوں میں ملنے سے اشیاء کا اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ گیتا کے نزدیک پراکرتی سے جو گن ظاہر ہوتے ہیں، اس سے کوئی انسان کیا دیتا بھی محفوظ نہیں۔ انہیں تین گنوں نے انسان کو کائنات کی زنجیروں اور زندگی کے چکر میں گرفتار کر رکھا ہے۔ صحیح آزادی ان گنوں سے بالاتر ہونے کا نام ہے۔

یہاں بھی وہ تضاد نظر آتا ہے جو روح کے سلسلے میں ہم دیکھ چکے ہیں۔ انسانی زندگی کا جو نقشہ گیتا کا تمام حصہ ہمارے سامنے پیش کرتا ہے یعنی مسائل کی پیچیدگی اور انسانی ذہن کی غلط فہمیاں جو اس کو ان مسائل سے دوچار ہونے کی بجائے

ان سے فرار کا آسان راستہ دکھاتی ہیں، ہمیں یہ سبق نہیں دیتا کہ ہم اپنے جسم و روح اور اس کے تمام گنوں اور خصوصیات سے بالاتر ہو کر دنیا کو ترک کر دیں۔ اس قصہ کا صحیح مقصد تو یہ ہے کہ ہم اپنی تمام مجبوریوں، اپنی تمام حدود اور زنجیروں کو قائم رکھتے ہوئے اپنے لئے فلاح اور سعادت کا ایک اور صرف ایک راستہ اختیار کریں جس سے خدائے عالم و قدوس کی رضا اور خوشنودی حاصل ہو۔ اور یہ رضا بقول گیتا وہی ہے جس میں ہماری فلاح و بہبودی مضمر ہے۔ (۶۲:۱۸)

گیتا کے مصنف کا اصل موضوع انسان اور اس کی سعادت اور شقاوت ہے۔ یہ صحیح ہے کہ تمام کائنات، بے جان اور جاندار خدائے تعالیٰ کے مظاہر ہیں لیکن انسان اس کائنات کا سرتاج اور تمام مخلوقات میں سے افضل ترین ہے۔ وہ صرف انسان ہی ہے جس کو قوت اختیار دیا گیا ہے جس کی مدد سے اگر وہ چاہے تو فلاح حاصل کر سکتا ہے اور اگر وہ چاہے تو اپنے لئے مصیبت اور عذاب کے دروازے کھول سکتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ گیتا کے مختلف اشلوکوں کا مطالعہ کرتے وقت بعض جگہ خدا کی مطلق قدرت کا اظہار ایسے لفظوں میں کیا گیا ہے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انسان اس کائنات میں محض ایک بے جان تک ہے جس کو حادث اور قضا و قدر کی ہوا جس طرف چاہتی ہے اڑائے لئے پھرتی ہے، ایک ذختم ہونے والی حرکت اسے ایک بے جان مشین کی طرح بلا مقصد گھمائے رہتی ہے۔ (۵۹:۱۸-۶۱) انسانی نفس محض ایک بے حس مشین کا آلہ کار ہے اور جو کچھ اس سے ظہور پذیر ہونے لگے اس کے لئے وہ بالکل مجبور ہے کیونکہ اس میں اس کی اپنی مرضی یا ارادہ کا کوئی دخل نہیں (۱۱:۳۲-۳۳)۔ لیکن ان الفاظ سے جو کچھ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے وہ اصل قصہ کی نوعیت اور اس کے مقصد سے دور ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جب کرشن تمام وعظ ختم کرتا ہے تو آخر میں وہ ارجن سے یوں مخاطب ہوتا ہے: ”میں نے تمہیں یہ علم سکھایا ہے جو تمام رموز سرستہ کا سرتاج ہے۔ اس پر غور و تدبیر کرو اور اس کے بعد جو تمہارے جی میں آئے کرو“ (۶۳:۱۸) یہ آخری الفاظ اس حقیقت کا اعلان ہے کہ گیتا کے مصنف کے نزدیک انسان با اختیار اور مؤثر ہستی ہے، جو نیکی اور بدی کے راستوں میں تمیز کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے ارادہ اور اختیار سے جس راستہ پر گامزن ہونا چاہے ہو سکتا ہے۔ جبری خیالات اور تصورات کی تشریح بہ آسانی کی جاسکتی ہے۔ یا تو یہ اس مصالحت کا نتیجہ ہیں جو بعد میں حالات کی وجہ سے کی گئی اور جس کے باعث گیتا کے اصل متن کو محرف کیا گیا۔ دوسری معقول وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ خدا کی قدرت اور طاقت کا اظہار جب بھی کیا جائے گا، اسی جگہ انسانی اختیار و انفرادیت کو ضرب پہنچنی لازمی ہو جاتی ہے۔ خدا کا قادر مطلق ہونا اور انسان کا صاحب اختیار ہونا۔ یہ دونوں باتیں اگرچہ عملی طور پر اپنی اپنی جگہ صحیح اور درست ہیں لیکن ان میں منطقی ربط پیدا کرنا عقل انسانی سے ماوراء ہے اور اسی لئے تمام مذہبی صحیفوں میں اس قسم کا تضاد نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔

اس قصہ میں ارجن ایک عام اوسط درجے کے انسان کا نمائندہ ہے۔ تمام اچھے آدمیوں کی طرح وہ بدی

کی قوت سے واقف ہے اور اس سے خوف کھاتا ہے اور اس پر قابو پانے کی کوشش میں مصروف۔ اس کا ضمیر اس کو فرض ادا کرنے پر اُکساتا ہے لیکن احتیاط اور انسانی ہمدردی اس کا ہاتھ روک لیتی ہیں۔ تاکہ وہ سمجھ سکے کہ اس کا صحیح فرض کیا ہے۔ وہ اپنے آپ کو عاجز اور درماندہ محسوس کرتا ہے، وہ اپنی رائے اور اپنے فیصلہ پر عمل کرنے سے گھبراتا اور جھجکتا ہے اس لئے لازماً اس نے اس شخص کی طرف توجہ کیا، جس کو وہ اپنا دوست ہمارا و مونس سمجھتا ہے اور جس کی فراست اور دانائی اور صاحب رائے ہونے پر اس کو پورا اعتماد ہے اور اس کے ساتھ یہ کہ وہ اس پر اعتماد کر کے اس کو فیصلہ کا کلی اختیار بھی دے دیتا ہے اور جب وہ فیصلہ دیتا ہے تو اس کے مطابق عمل کرنے میں اس کے دل میں کسی قسم کی گھٹن محسوس نہیں ہوتی بلکہ بہ طیب خاطر وہ اس کو کر گزرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ وہ کشتی بھاری ہے اور اس کی عمر کا کافی حصہ مختلف قسم کی جنگوں اور مشکلات میں گزرا ہے اور اس نے وہ اپنے اعمال میں اتنا ہی دلیر اور جری ہے جس طرح اس کے خیالات و عرائم بلند ہیں۔ وہ حقیقت اور سچائی کو تسلیم کرنے کے لئے اسی طرح کمر بستہ ہے جس طرح وہ دشمن کے مقابلہ پر ہر میدان میں نکل آتا ہے اور سچائی کے لئے وہ ہر خطرہ مول لینے کے لئے تیار ہے۔ لیکن سوال تو یہی ہے کہ وہ سچائی کیا ہے؟ وہ پورے دل و جان سے اس کا طالب ہے۔ جب کرشن نے اس کو صراطِ مستقیم کی راہ دکھانی چاہی تو اس نے اس پر سوالات کی بوچھاڑ کر دی صرف اس لئے کہ اس کے قلب و ذہن میں کسی قسم کے شکوک و شبہات نہ رہتے پائیں۔ وہ کوئی غیر معمولی عقلی صلاحیتوں کا مالک نہیں جو محض اشاروں سے بات کی تہ تک پہنچ سکے، وہ تو ہر بات کی کھوج نکال کر حقیقت کا معائنہ کرنا چاہتا ہے۔ وہ عملی انسان ہے جو اپنے روزمرہ کے فرائض میں منہمک ہے۔ وہ متراض راہب یا سادھو نہیں جو اس دنیا کو خیر یا کبہ کر زندگی کی کش مکش اور فرائض کی ادائیگی سے بالاتر ہو گیا ہو اور جس کے نزدیک عمل بے معنی ہو چکا ہو۔ گیتا کا پیغام ایسے ہی آدمی کے لئے ہے۔

جب ہم اس تمام مابعد الطبیعیاتی مباحث سے قطع نظر کر لیں تو گیتا کا آدمی درحقیقت ہماری ہی ذات کا عکس ہے۔ وہ سوچتا ہے، محسوس کرتا ہے اور ارادہ کرتا ہے۔ وہ اس خارجی کائنات میں زندگی گزارتا ہے اور اسی قلعے سے اس کو بُرائی کی طرف ترغیبات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور رنج و خوشی وغیرہ تمام تقابلی جذبات کا تجربہ ہوتا ہے وہ اکثر اپنی جلی خواہشات کا شکار ہو جاتا ہے۔ خواہش، غش، الالچ، محبت و نفرت، وہ تصورات کا محل بناتا ہے اور ان کے حصول کے لئے آمادہ عمل ہو جاتا ہے۔ ان تمام خواہشات و جذبات و تصورات کے گورکھ دھندوں میں مصروف ہوتے ہوئے بھی بعض دفعہ اس کے دل میں یہ احساس اُبھرتا ہے کہ یہ زندگی شاید محض سراب ہے، دھوکا اور مایا ہے اور حقیقت اس خارجی کائنات میں جلوہ گر نہیں بلکہ اس پردہ میں مستور و پنہاں ہے۔ کیا اس پردہ کو ہٹائے بغیر وہ حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ کر سکے گا؟ کیا یہ ڈھلنے والی اور غروب و فنا ہونے والی چیزیں حقیقت ہیں یا وہ کوئی ایسی پائدار اور لافانی شے ہے جو ان آفتابین کے پیچھے چھپی بیٹھی ہے؟ کرشن اپنے وعظ کے آغاز ہی میں ارجن کو اس حقیقت سے آشنا کرتا ہے کہ

جسم اور کائنات سب فانی ہیں اور حقیقت صرف وہ روح ہے جو اس مرنے والے جسم میں نہیں اور کار فرما ہے۔

انسان کو اپنے پانچ حواس کے ذریعے خارجی کائنات کا مکمل علم حاصل ہوتا ہے۔ یہ اب انسان کے اختیار میں ہے کہ وہ ان تاثرات کو قبول کرے اور ان کے مقصدیات کے مطابق اپنی زندگی کو ڈھالے یا مینڈک کی طرح جو اپنے تمام جسم کو ایک خول کے اندر چھپا لیتا ہے اس بیرونی دنیا سے قطع تعلق کرے۔ اگر پہلا طریقہ اختیار کیا جائے تو دنیا کی محبت اور اس کے تقاضے انسان کو ایک اور راستے پر لے جاتے ہیں جن کے باعث ہر آدمی دولت، عزت، شہرت وغیرہ کی خاطر بہت سی کٹھن منزلوں سے گزر رہتا ہے۔ جو چیز وہ حاصل نہ کر سکے اس کی تمنا میں اس کی نیند حرام ہو جاتی ہے اور جو چیز اسے مل جائے اس کی محبت میں اتنا گرفتار کہ ہر دوسری بات سے غافل و بے پروا۔ اگر کسی طرح یہ محبوب چیز اس سے چھین جائے تو بس ہر قسم کا غصہ اور نفرت اس کی عقل و ہوش کو کھودینے کے لئے کافی ہے۔ گیتا کے نزدیک یہ الفت و محبت (کام) نفرت و حقارت (کرو دھ) لالچ و ملمع (لو بھ) تمام انسانی گناہوں کی جڑ اور بنیاد ہے۔ یہی اسے بُرے خیالات اور عمل کی ترغیب دیتے ہیں، یہی اسے حقیقت کے علم سے محروم رکھتے ہیں اور اس طرح اس کی زندگی کو بے راہ روی میں مبتلا کر کے اسے حقیقی سعادت سے ہمیشہ کے لئے محروم کر دیتی ہیں۔

لیکن یہاں پھر وہی تضاد نمایاں ہوتا ہے۔ کیا زندگی کا صحیح مقصد اس کائنات سے بے تعلق ہونا ہے یا اس کائنات کو اپنی ضروریات اور فرائض کی خاطر مسخر کرنا اور اس سے اخلاقی مقاصد کے حصول کے لئے مدد لینا؟ اگر محض بے تعلق ہی مقصود اعلیٰ ہو تو پھر ارجن کے شکوک و شبہات، اس کا میدان کارزار سے گھبرا کر کرشن سے مشورہ طلب کرنا۔ سبھی بے معنی اور لغو معلوم ہونے لگتا ہے۔ گناہ اس خارجی ماحول کے مختلف تاثرات میں الجھنے سے پیدا نہیں ہوتا کیونکہ جب انسان یہاں پیدا ہوا ہے تو الجھنے کے بغیر اس کا ایک قدم بھی نہیں اٹھ سکتا۔ گناہ کا اصلی باعث اس حقیقتِ مطلقہ اس منبعِ روحانی سے اپنے آپ کو منقطع کرنا ہے۔ اس خارجی ماحول سے تعلق قائم رکھنا بھی ضروری ہے اور اس تعلق کی بنا پر گناہ کا پیدا ہونا اکثر دفعہ لازمی ہو جاتا ہے۔

چوں بروید آدم از مُشتِ گلے      یاد لے با آرزوئے درد لے  
لذتِ عصیاں چشیدن کا دوست      غیر خود چیزے ندیدن کا دوست  
زانکہ بے عصیاں خودی ناید بدست      تا خودی ناید بدست، آید شکست

دوسرے لفظوں میں انسانی زندگی کی مشغولیتیں اور گناہ بہت حد تک لازم و ملزوم ہیں۔ اس لئے محض گناہ کے خوف سے خارجی ماحول سے کنارہ کشی زندگی سے فرار کے مترادف ہوگی۔ گناہ انسانی کمزوری کی علامت ہے لیکن اگر دل سے توبہ کر لی جائے تو گناہ کا دھبہ بالکل مٹ جاتا ہے اور انسان کا دل ویسے ہی پاک و صاف ہو جاتا ہے جیسا کہ گناہ سے پہلے تھے۔ زندگی اور معاشرے میں رہتے ہوئے انسان سے فرائض کی ادائیگی میں اکثر دفعہ کوتاہیاں ہوتی رہتی ہیں۔ ان کوتاہیوں سے

بچے کی کوشش کرنی ضروری ہے لیکن اگر انسانی فطری کمزوری سے یہ فروگزاشتیں ہوتی رہیں تو اس کی بنا پر فرائض کی ادائیگی اور معاشری تعلقات سے علیحدگی خود ایک عظیم گناہ ہے۔ اس لئے صحیح راہ عمل یہی ہے کہ حتی الامکان ہم زندگی کے مسائل سے دوچار ہوں اور اپنی غلطیوں اور کوتاہیوں پر پشیمان ہو کر توبہ کرتے چلے جائیں اور کوشش کریں کہ آئندہ ان سے بچتے رہیں۔

گرچہ فرائض برابر ذرا صواب از غلظم در گزر غدر گنا ہم پذیر  
نیک آدمی وہ ہے جو اس معاشرے میں اپنے مقام کے مطابق فرائض کی ادائیگی میں دل و جان سے مشغول ہو۔ گناہ کے الفاظ میں وہ شخص دیوتاؤں کے زمرہ میں شامل ہے جس کی سیرت بلند، جس کا دل اپنے مقصد کے حصول میں منہمک اور جس کا ذہن اس حصول کے مناسب ذرائع کو استعمال کرنے میں ہر لمحہ تیار ہو۔ اگرچہ ایسے ہی انسان کی مثال ہے۔ کرشن نے ان نیک انسانوں کی بہترین صفات کا ذکر کیا ہے۔ نیکی، خلوص، ضبط نفس، پاکیزگی، حیا، جرات وغیرہ۔ ان کے برعکس بُرے آدمی وہ ہیں جن کا ٹھکانا تحت الشر کے شیطانی گروہ کا مسکن ہے جو نفاق، غرور، غصہ، نفرت اور ہٹ دھرمی کا شکار ہیں، جو خدا اور انسانوں کے دشمن اور اس چند روزہ زندگی کے اعمال اور نتائج پر مطمئن ہو گئے۔

”خدا نے کہا: بے خوفی، دل کی پاکی، علم کی تحصیل میں انہماک، سخاوت، ضبط نفس، قربانی کا جذبہ، کتاب مقدس کی تلاوت، بدیوں سے اجتناب، صاف گوئی، سب کے لئے جذبہ احترام، اعتدال پسند طبیعت، پھل خوری اور گالی گلوچ سے زبان کا اجتناب، خواہشات سے پرہیز، استقلال، حیا، نرمی، جوش، مصیبتوں اور تکلیفوں میں صبر، نفرت اور حقارت اور غرور سے علیحدگی — یہ صفاتیں ہیں ان انسانوں کی جو روحانی دنیا میں پیدا ہوتے ہیں۔“

نفاق، غرور اور خود ستائشی، غصہ، ضد اور جہالت — یہ صفاتیں ان انسانوں کی ہیں جو شیطانی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔“ (۱:۱۶-۴)

لیکن ایسے بلند اخلاقی مواضع کے ساتھ ساتھ یہ غیر اخلاقی تصور بھی ملتا ہے کہ جب انسان ایک خاص منزل سے بالا ہو جائے تو اس کے لئے نیکی اور بدی کا امتیاز ختم ہو جاتا ہے۔ یہ کائنات محض ایک کھیل ہے جس میں مختلف انسان نیکی اور بدی کا کردار ادا کرنے کے بعد پردہ کے پیچھے چلے جاتے ہیں۔ نہ ان کی کوئی خودی ہے اور نہ اختیار، خودی اور اختیار کا احساس محض ایک سراب ہے جس کو وہ جہالت سے حقیقت سمجھے ہوئے ہیں۔ اگر تم عین بیجا وجود کے تصور پر اترتے ہو اور یہ خیال کرتے ہو کہ میں نہیں لڑوں گا، تو تمہارا یہ ارادہ بے کار ہے، قدرت (یعنی پر اکرتی جو حقیقت فعال ہے) تمہیں مجبور کرے گی۔ اے کنتی کے بیٹے، تم اپنے کرموں اور اپنی فطرت کے

ہاتھوں مجبور ہو کہ جو فعل تم اپنے ارادہ اور خواہش سے نہیں کرنا چاہتے، وہ تم سے تمہاری مرضی کے خلاف سرزد ہو گا۔ اے ارحن خدا ہر شے کے دل میں لکھیں ہے ماحول اپنی مایا کی قوت سے تمام مخلوق کو بچانا رہتا ہے۔“

ایک منزل تک نیکی اور بدی کے دو میدان جنگ جلدی رہتی ہے، انسان اپنی پوری قوت اور خلوص سے نیکی کو پسند کرتا ہے اور بدی کو نہ صرف رد کرتا ہے بلکہ اس کی انتہائی کوشش ہوتی ہے کہ بدی کی طرف رجحان اور بدی کا وجود ختم ہو جائے۔ لیکن گیتا کے نزدیک یہ آخری منزل نہیں۔ انسانی زندگی میں ایک ایسا مرحلہ بھی آتا ہے جب وہ اس نیکی اور بدی کی تمیز سے بالا ہو جاتا ہے اور اس کے لئے بدی بھی ویسی ہی بے ضرر ہوتی ہے جیسا کہ نیکی، نیک انسان اسی طرح خدا کے قانون مشیت کی پیروی کرتے ہیں جس طرح بُرے انسان۔ مذہب اور لامذہب، دھرم اور ادھرم کی تمیز اٹھ جاتی ہے۔ چنانچہ کرشن ارحن کو کہتا ہے کہ ”تمام دھرم کو بالائے طاق رکھ دو اور صرف مجھ میں پناہ ڈھونڈو“ (۱۸: ۶۱) یہ منزل درحقیقت اخلاقی زندگی کی نہیں بلکہ بد اخلاقی کی ہے۔ انسان جب تک انسان ہے اور اس کائنات میں معاشرے کے مختلف بندھنوں سے وابستہ ہے اس کے لئے نیکی اور بدی، دھرم اور ادھرم کی تمیز سے بالا ہو کر زندگی گزارنا ناممکن ہے۔ اگر وہ اس تمیز سے بلند ہونا چاہے تو اس کے لئے کوئی اعلیٰ زندگی نہیں بلکہ سفلی زندگی ہوگی، خالص بد اخلاقی اور بدی کی زندگی ہوگی جس میں نیکی کا نام تک بھی نہیں ہوگا۔

”آدمی کی موت کے بعد اس کی روح کچھ عرصے کے بعد دوسرے جسم میں منتقل ہو جاتی ہے جس طرح ہم پرائے کپڑے اتار کر نئے پیرے پہن لیتے ہیں۔ (۲: ۱۲۲) دنیا جہم اسکی پہلی زندگی کے کاموں کی نوعیت کے لحاظ سے مقرر ہوگا۔ یہ پیدائش و موت کا چکر یونہی چلتا رہے گا حتیٰ کہ انسان اس سے نجات حاصل کر سکے۔“

یہ مسلسل پیدائش (سنسار) کا نظریہ جس کو تناسخ ارواح بھی کہا جاتا ہے ہندوؤں کے نظریہ کرم سے وابستہ ہے اور قدیم آپنشدوں کے زمانے سے ہی ہندو نظریہ حیات کا ایک اہم جز بن چکا ہے۔ چنانچہ ہندوستان کے ہر مذہب اور ہر مکتب فکر میں یہ تصور موجود ہے اور اسی کی بنا پر ان کے نظریہ اخلاق میں نجات کو ایک نمایاں جگہ حاصل ہے۔ اس دوری تصور زمان کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو اس کائنات میں ایک محبوس قیدی سمجھنے لگتا ہے اور اس بنا پر اس کا نظام اخلاق اس بنا پر تعمیر ہوتا ہے کہ وہ کس طرح اور کیسے اس دنیا کی ذمہ داریوں سے بچ سکتا ہے، کیسے وہ اس زندگی کی مصیبتوں سے نجات حاصل کر کے اپنی روح کو مادی الاثنوں سے طوط ہوئے سے بچالے۔ یہ سبلی اخلاق اور سبلی نظریہ حیات اسی دوری تصور زمان کا نتیجہ ہیں اور افسوس ہے کہ گیتا جیسی جہاد کی تلقین کرنے والی اور زندگی کی کششوں سے مردانہ و مقابلہ سکھانے والی کتاب بھی اس منفیانہ تصور سے نہ بچ سکی۔

چونکہ اخلاقی زندگی کا مقصد زندگی سے نجات ہے اس لئے انسان کا فرض ہے کہ ضبط نفس سے کام لے۔ اگر نفس کی خواہشات کو بے لگام رہنے دیا جائے اور اس دنیا کی دلچسپیوں میں دل لگایا جائے تو موت اور پیدائش کے چکر سے

نجات ناممکن ہو جائے گی۔ اس لئے بدی کے سرچشمے کو شروع ہی میں بند کرنا ضروری ہے اور اس لئے نفسِ انسانی کی اصلاح کے لئے اخلاقی ضابطہ کی اہمیت واضح ہے۔ گیتا کی اصطلاح میں یوگ کہا گیا ہے۔ یوگ کے لغوی معنی اتحاد کے ہیں اور آغاز سے ہی اس سے مراد ضبط نفس کا وہ نظام ہے جس کی مدد سے ایک فرد خدائے مطلق کی ذات میں وصل حاصل کر سکے۔ بھگوت گیتا میں جہاں کہیں لفظ یوگ اصطلاحی معنوں میں مستعمل ہوا ہے، اس سے مراد یہی ضبط نفس ہے یا ضبط نفس کا کوئی طریقہ۔ جب کرم یوگ، جنان یوگ اور بھگتی یوگ کی اصطلاحیں استعمال ہوئی ہیں ان سے مراد بالترتیب ایسا ضبط نفس ہے جو صحیح عمل، صحیح علم اور صحیح عبادت سے حاصل ہوتا ہے یہی گیتا کی خوبی ہے کہ اس میں انسان کی فطرت کا صحیح اور مکمل تصور موجود ہے۔ اس کے ذہنی، عملی اور جذباتی رجحانات کے اظہار کے لئے مساوی طور پر مواقع فراہم کئے گئے ہیں۔ نہ وحدت وجود کی طرح صرف علم پر زور ہے اور نہ صوفیانہ اور مروجہ یوگ کی جذباتی مذہبیت پر اکتفا کی گئی ہے بلکہ ان سب کو ملا کر ایک معتدل نظام عمل پیش کیا گیا ہے۔ کرشن اپنے مکالمہ کے دوران میں بعض دفعہ ان لوگوں کا ذکر کرتا ہے جنہوں نے علم کی خاطر عمل کو خیر یا بد کہا یا جنہوں نے اس کی عبادت سے منہ موڑ کر حقیقت مطلقہ کو جاننے پر اپنا زور صرف کر دیا۔ لیکن یہ ذکر خیر ہی ہے مگر اس کے باوجود وہ ارجن کو یہی مشورہ دیتا ہے کہ ان کی پیروی نہ کی جائے کیونکہ علم بغیر عمل کے بے کار محض ہے، جو لوگ حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ کرنے یا اس کو جاننے کا راستہ اختیار کئے ہوئے ہیں وہ ممکن ہے کہ اپنی منزل مقصود تک پہنچ جائیں مگر یہ راستہ بہت کٹھن اور غیر فطرتی ہے۔ اس کی بجائے خدائے واحد کی پرستش اور عبادت، ایک فطری اور آسان راستہ ہے۔ اگرچہ بعض جگہ گیتا میں صاحبِ علم کی تعریف موجود ہے اور دوسری جگہ بھگتی کے یہ ہونے کی معنی جو خدا کی عبادت پر اپنی تمام کوششوں کو مرکوز کرتا ہے لیکن اس اختلاف کے ہوتے ہوئے بھی اگر غور سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ کرشن کے نزدیک احسن اور بہتر طریقہ — بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ صحیح اور فطری طریقہ — صرف دوسرا ہے۔ مثلاً باب ۱۷ شلوک ۱۷ اور ۱۸ میں عالم کی تعریف موجود ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ذکر موجود ہے کہ یہ عالم وہی ہو سکتا ہے جس میں بھگتی موجود ہو جو ”مجھے پرشوتم جانتا ہے“ اور جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے پرشوتم کا تصور وحدت وجودی حقیقت مطلقہ نہیں بلکہ خالص مذہبی خدا ہے۔ اسی طرح باب ۶ شلوک ۴۶ اور ۴۷ میں ایک یوگی کی تعریف کی گئی ہے جو ریاضتوں سے نفس پر قابو پاتا ہے یا جو علم خالص کا راستہ اختیار کرتا ہے یا جو اس زندگی کے علمی مسائل سے دوچار ہوتا ہے لیکن ایک صحیح اور بلند مرتبہ یوگی وہ ہے جو ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ خدائے واحد (پرشوتم) سے محبت کرتا ہے اس پر ایمان لاتا ہے اور اپنا تعلق اور من اس کے لئے وقف کر دیتا ہے۔ گیتا میں ضبط نفس کی تین مختلف منزلوں کا ذکر آتا ہے جن میں سے یکے بعد دیگرے انسان کو گزرنا پڑتا ہے پہلی منزل میں جو ابتدائی درجہ ہے صحیح عمل پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ دوسری منزل میں ریاضات اور مشاہدات یا علم کا درجہ ہے اور تیسری منزل میں عبادت، وہ عبادت جس میں بندہ خدا سے بالکل قریب ہو جاتا ہے۔ یہ تین منزلیں انسان کی

مذہبی زندگی کا نفسیاتی تجربہ یہ کہ طور پر پیش کی گئی ہیں پہلی منزل میں انسان کا عقیدہ بہت سخت ہوتا ہے اور کسی قسم کے شکوک و شبہات اس کے ایمان میں خلل انداز نہیں ہوتے۔ اس منزل میں وہ مذہبی رسوم و اعمال میں منہمک رہتا ہے اس لئے نہیں کہ وہ ان سے کوئی روحانی فائدہ حاصل کرتا ہے یا کر سکتا ہے بلکہ اس لئے کہ وہ انہیں اپنے عقیدہ کے لحاظ سے مذہبی زندگی کا جزو سمجھتا ہے۔ لیکن اس کے بعد دوسری منزل کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب علم کی تحصیل سے اس کے دل میں مختلف طرح کے پیچیدہ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ کیا واقعی کوئی خدا ہے؟ کیا مذہب اور اخلاق کی کوئی حقیقت ہے؟ ان تمام مراسم اور اعمال کی عقلی ضرورت کیا ہے؟ اس قسم کے شکوک انسانی زندگی کی اس منزل میں ہر شخص کو پیش آتے ہیں۔ بعض تو اسی ادریت میں کھو کر رہ جاتے ہیں اور بعض اس میں سے گزر کر ایک آخری منزل میں داخل ہو جاتے ہیں جہاں ان شکوک و سوالات کا تشفی بخش جواب اسے مل جاتا ہے جہاں وہ نئے نئے مسائل سے اعمال کی دنیا میں داخل ہو جاتا ہے لیکن اب یہ رسوم و آداب تقلیدی نہیں رہتے بلکہ اس کی روح کے وجدانی تعلق کا اظہار بن جاتے ہیں۔ اب وہ ان تمام رسوم کو بجا لاتا ہے جو پہلی منزل میں اس سے سرزد ہوتے تھے لیکن اس وقت وہ ان میں روحانی لذت پاتا ہے یہ اس کی نئی زندگی کا طوطا ہوتے ہیں اب اس کے دل اور ذہن، قلب و روح میں ہم آہنگی ہوتی ہے اور اس کی زندگی اپنے کمال کو پہنچ کر خدائے مطلق کا مکمل اظہار بن جاتی ہے۔

**کرم یوگ**۔ تناسخ کے مسئلے کی بنیادی روح یہ ہے کہ اس زندگی میں جو کام انسان کرتا ہے اس کا پھل اسے ضرور ملتا ہے اگر وہ عمل برا ہے تو اس کا برا نتیجہ تو ظاہر ہو گا ہی لیکن اگر وہ عمل اچھا بھی ہو تب بھی اثر دکھائے بغیر نہیں رہتا اور کاموں کا یہ اثر ہے جو انسان کو زندگی اور موت کے دائمی چکر سے نجات حاصل نہیں ہونے دیتا۔ جھگوت گیتا میں اس بنیادی نظریہ کو تھوڑی سی ترمیم کے بعد تسلیم کیا گیا ہے۔ کرشن کے نزدیک وہ کام جو کسی مادی یا روحانی فوائد کو مد نظر رکھ کر کیا جائے بیکار رہے۔ اسی طرح وہ ان مفکرین کے بھی خلاف ہے جو یہ کہتے ہیں کہ چونکہ ہر قسم کا عمل انسان کو آواگون کے چکر میں مبتلا کرتا ہے اس لئے نجات کا بہترین راستہ یہ ہے کہ عمل سے مکمل دستبرداری کر لی جائے۔

گیتا میں ان لوگوں کے خلاف سخت الفاظ استعمال کئے گئے ہیں جو قربانی محض اس لئے دیتے ہیں تاکہ انہیں وہ اجر حاصل ہو جن کا ویدوں میں ذکر ہے۔ اس کے نزدیک نجات کا یہ راستہ نہیں روحانی جنت کی خوشیاں خواہ کتنے ہی طویل اور غیر محدود عرصے تک قائم رہیں آخر کار ان کے بعد اس دنیا میں دوبارہ پیدائش ہوتی ہے تو پھر یہ خوشیاں اور ان کی متناسب بے کارا در بے معنی حقیقتیں ہیں اس کے دوسری طرف خالص اور مکمل بے عملی کا راستہ ہے جو پہلی حالت سے بہتر لیکن ناممکن العمل ہے۔ پیدائش سے لے کر موت تک انسان عمل کرنے پر مجبور ہے اس کے بغیر اس کی زندگی ایک لمحہ کے لئے بھی نہیں قائم رہ سکتی کام کرنا نہ صرف ضروری ہے بلکہ صحیح راستہ ہے اور اگر سب لوگ بے عملی کا طریق اختیار کریں تو انسانی زندگی ختم ہو جائے تہذیب و تمدن کا نشان مٹ جائے اور کائنات کا ارتقا ہیضہ کیلئے رک جائے ثلث سوال یہ ہے کہ ایک طرف تو کام کرنے سے انسان آواگون کے چکر میں پھنس جاتا ہے اور دوسری طرف کام کرنے لے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں تو پھر اس تضاد کو رفع کیسے کیا جائے؟



اس منحصر سے نجات کا کوئی راستہ ہے، وہ یا طریقہ اختیار کیا جائے کہ انسان معاشری زندگی کے فطری تقاضوں کو پورا بھی کر سکے اور ان تقاضوں کی تکمیل سے جو مشکلات پیش آئیں، ان سے بھی عہدہ برآمد ہو سکے، یہی وہ تضاد تھا جس کی بنا پر ہندوستان کے اکثر مفکرین نے زندگی سے فرار کا سبق دیا تھا، گو تم کی نگاہ میں اس کا صحیح حل یہ تھا کہ انسان خواہشات کو بالکل کچل دے لیکن یہ حل درحقیقت حل نہ تھا بلکہ انسانی فطرت کے خلاف جنگ تھی جس میں کامیابی ناممکن تھی اور ایسے راستوں کی مشکلات کو دیکھتے ہوئے ہی ان تمام مفکرین میں قنوطیت کی طرف رجحان ایک فطری امر تھا چوں کہ انسان آسانی سے اس منزل کی طرف نہیں چل سکتا اس سے انسانیت کا انجام کچھ خوش آئند نہیں اور دکھ اور مصیبت کا مدار انا ممکن ہے لیکن کرشن نے ان تمام مشکلات کا ایک ایسا حل ہی صحیح راستہ تجویز کیا۔ عمل کرنے سے جو الجھن پیدا ہوتی ہے وہ کرشن کے نزدیک محض عمل میں نہیں بلکہ اس نیت اور مقصد میں ہے جو اس عمل کا صحیح موجب ہے۔ اگر انسان اپنا زاویہ نگاہ بدل لے، اگر اس کا مقصد حیات صحیح ہو، اگر اس کے عمل میں خلوص کا جذبہ ہو یا قرآن کی زبان میں وہ حقیقی تقویٰ اختیار کر لے اور اس کے قلب و ذہن میں خالق کائنات کی ملاقات کی توقع ہو اپنے ہر عمل میں وحدہ و اللہ کا پورا پورا احترام کرے تو ایسے عمل سے وہ ہر قسم کے غم و فکر سے بے نیاز ہو سکتا ہے۔ اس زندگی میں جب تک دکھ، بدی، گناہ، نا انصافی اور ظلم موجود ہیں، تب تک انسانوں کے لئے عمل کرتا فروری ہے کیونکہ زندگی کا مقصد جدید یہی ہے کہ باہمی ختم ہو جو فساد کی اصل وجہ ہے اور نیکی کا رواج ہو جو امن، سعادت اور بھلائی کی بنیاد ہے۔ اس لئے ایک ایسے ہی نازک موقع پر اپنا ہاتھ روک لیا تھا کہ کہیں اس کے عمل کے نتائج اس کے لئے نجات کا راستہ بند نہ کر دیں لیکن کرشن نے اسے یہ سمجھایا کہ تم دلیوری اور جرات سے قدم اٹھاؤ، کیونکہ تمہارا ہر قدم بدی اور فساد کو ختم کرنے کے لئے ہے، تمہاری لڑائی سلطنت کی توسیع کے لئے نہیں، شہرت اور عزت کے لئے نہیں، دولت و ثروت کے لئے نہیں بلکہ نیکی کی حمایت میں اور منکر کی مخالفت کے لئے ہے اور اس لئے یہ عمل تمہاری نجات کا ضامن اور معاشری فلاح و بہبود کا محافظ ہے

اسلام کا نظریہ تعلیم

مصنف محمد رفیع الدین

قیمت ایک روپیہ

عقائد و اعمال

مصنف محمد منظر الدین صدیقی

قیمت بارہ آنے

منہ کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ - ۲ کلب روڈ - لاہور

شاہد حسین دزاق

# ریاستہائے متحدہ کی تحریک آزادی

موجودہ زمانہ کے معاشرے، سیاسی اور اقتصادی نظامات اور افکار و نظریات پر انقلاب فرانس، آزادی امریکہ اور صنعتی انقلاب نے بہت گہرا اثر ڈالا ہے۔ یہ سب ایک انقلاب آفریں دور کے انقلابی اور تعمیری مہجانات کا نتیجہ تھے۔ اور تاریخ عالم کے درجہ جدید کی تشکیل میں ان کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ صنعتی انقلاب نے معاشی انصاف اور حکومت کے دائرہ عمل کا تصور پیش کر کے سیاست و معیشت کے جدید نظریات کو فروغ دیا۔ انقلاب فرانس نے مطلق العنانی کے اس دور کا خاتمہ کیا جو یورپ پر تین صدیوں سے مسلط تھا اور آزادی امریکہ نے اس نوآبادیاتی نظام کی جڑیں کاٹ دیں جو شمالی و جنوبی امریکہ کے وسیع علاقوں کو تین صدیوں سے غلام بنائے ہوئے تھا۔ ان عظیم تحریکوں کے اثرات صرف یورپ و امریکہ تک ہی محدود نہ رہے بلکہ ساری دنیا ان سے فیض یاب ہوئی۔ استعمار و استبداد کی شب تاریک دور ہونے لگی اور دور جدید کا آفتاب طلوع ہوا۔

برطانوی نوآبادیاں۔ نئی دنیا کی دریافت کے بعد جو صدہ مند یورپی اقوام نے ادھر کا رخ کیا اور تجارتی، معاشی اور سیاسی مفاد حاصل کرنے کے لئے انگریز، فرانسیسی، ہسپانوی، سویڈنی، ولندیزی اور جرمن سب اپنی آبادیاں قائم کرنے لگے۔ برطانوی آبادکاری کا آغاز ۱۶۰۷ء میں ہوا اور انگریزوں نے درجنیہ میں پہلی نوآبادی قائم کی۔ اس کے بعد انگریزی نوآبادیوں کی تعداد بتدریج بڑھنے لگی یہاں تک کہ ۱۷۶۷ء میں انگریزی۔ ولندیزی جنگ کے خاتمہ پر نیو فاؤنڈ لینڈ سے فلوریڈا تک تمام مشرقی ساحلی علاقہ پر برطانوی پرچم لہرانے لگا۔ ان نوآبادیوں پر شاہِ برطانیہ کی حکومت عائد رہی کیونکہ وطن سے ہجرت کر کے اس دور افتادہ سرزمین پر آباد ہونے کے لئے بھی بادشاہ کی اجازت لازمی تھی۔ یہ اجازت شاہی منشور کی شکل میں عطا ہوتی تھی۔ یہ منشور تجارتی کمپنیوں کو دیا جاتا تھا۔ اور اس کے مطابق کمپنی کو یہ حق حاصل ہوتا کہ وہ اس علاقہ میں تجارت کرے، انگریزوں کو آباد کرے، اور برطانیہ کی وفادارہ کر آباد کردہ علاقہ پر حکومت کرے۔ ۱۷۶۳ء میں جیمز اول نے دو کمپنیوں کو نوآبادیاں قائم کرنے کے لئے منشور عطا کیا تھا اور ان کمپنیوں کو مقررہ علاقوں میں راضی تقسیم کرنے، کانوں سے فائدہ اٹھانے، سکے بنانے، اور فوج رکھنے کا اختیار دیا گیا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی نوآبادیوں پر بادشاہ کا اقتدار اعلیٰ بھی قائم رکھا گیا۔ لندن کمپنی نے درجنیہ اور مساجوٹس دو نوآبادیاں قائم کیں لیکن اس کی مالی حالت خراب تھی۔ اس لئے ۱۷۳۳ء میں منشور واپس لے لیا گیا۔

اور ورجینیا شاہی نوآبادی بن گئی۔ پلائی متھ کمپنی نے شمالی علاقوں میں متعدد بستیاں آباد کیں۔ ۱۶۳۵ء میں یہ کمپنی ختم ہو گئی اور اس کی جانشین کونسل فار نیو انگلینڈ کو منشور عطا کیا گیا۔ جس نے نیوہیمپٹر اور مسساچوسٹس میں کئی شہر آباد کئے۔ ۱۶۳۹ء میں مسساچوسٹس بے کمپنی کو چارلس اول نے منشور عطا کیا اور اس کے حصہ داروں نے جو دولت مند تھے ایسی نوآبادی قائم کرنے کی تجویز بنائی جہاں سیاسی، معاشری اور مذہبی آزادی ہو۔ چنانچہ انہوں نے اس کمپنی کو ایک خود اختیار نوآبادی کی شکل دے دی۔ ان کمپنیوں کے علاوہ ایسے اشخاص نے بھی نوآبادیاں قائم کیں جن کو مالکانہ حقوق عطا کئے گئے تھے۔ چنانچہ لارڈ بالیمور نے میری لینڈ اور ولیم پن نے پنسلوانیہ کی نوآبادیاں قائم کیں۔ ۱۶۳۲ء میں ولندیزیوں نے دریائے ہڈسن کے کنارے ایک نوآبادی قائم کی تھی جس پر انگریزوں نے آگے چل کر قبضہ کر لیا اور نیوآمستردم کا نام نیویارک رکھا گیا۔ ۱۶۲۸ء سے ۱۶۲۴ء تک برطانیہ میں پیورٹینوں پر نظام میں اضافہ ہو گیا اور وہ امریکہ کا رخ کرنے لگے۔ اور جب دولت عامہ قائم ہوئی، اور پیورٹینوں کو اقتدار حاصل ہوا تو بادشاہت کے حامیوں اور اعتدال پسندوں نے امریکہ میں پناہ لینے شروع کی۔ اس طرح ترک وطن کرنے والوں کی تعداد بڑھتی گئی۔ اور اس زمانہ میں جو آبادکار امریکہ آئے ان میں اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک بھی تھے اور ایسے اشخاص بھی جو اپنے مذہبی یا سیاسی عقائد کے شدت سے پابند تھے اور ان عقائد و نظریات کی خاطر وطن تک چھوڑ دیا تھا۔ آگے چل کر ان آبادکاروں اور ان کی اولاد نے مذہبی اور سیاسی حقوق کی حفاظت کے لئے بڑی جدوجہد کی۔

**نظام حکومت**۔ برطانیہ سے جو آبادکار امریکہ آئے وہ انگریزی معاشرت اور طرز حکومت کے تصورات بھی اپنے ساتھ لائے۔ نوآبادیوں کے لئے جو منشور دئے گئے تھے ان میں آبادکاروں کے حقوق اور آزادیوں کو محفوظ رکھا گیا تھا۔ اور ۱۶۳۲ء کے منشوروں میں تو اسمبلیاں قائم کرنے کا اختیار بھی آبادکاروں کو دے دیا گیا لیکن چونکہ منشوروں میں یہ صراحت نہ کی گئی تھی کہ حکومت کیسی ہو اور آبادکاروں کو کیا حقوق حاصل ہوں اس لئے مختلف نوآبادیوں میں حکومت و حقوق کی نوعیت یکساں نہ تھی۔ ۱۶۳۲ء سے ۱۶۴۲ء تک نوآبادیوں پر شاہی نگرانی قائم رہی۔ یہ نگرانی ذریعہ مملکت کے توسط سے ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ پریوی کونسل، بورڈ آف ٹریڈ، بورڈ آف ٹریڈری، اور بورڈ آف ایڈمرلٹی بھی نوآبادیات کے امور متعلقہ میں اپنے اختیارات استعمال کرتے تھے۔ برطانوی پارلیمنٹ کو بھی یہ اختیار تھا کہ وہ اپنے بنائے ہوئے قانون کو نوآبادیوں میں بھی نافذ کرے۔ نوآبادی میں حکومت کا صدر گورنر ہوتا تھا جو مالکوں کا نمائندہ تھا مجلس متفہنہ گورنر، کونسل اور اسمبلی پر مشتمل ہوتی تھی۔ گورنر اور کونسل کے ارکان مالکوں کی طرف سے مقرر ہوتے تھے۔ اور اسمبلی کے ارکان مقامی اداروں سے منتخب کئے جاتے تھے۔ قانون ساز مجلس میں صرف اسمبلی کے ارکان ہی انتخابی عنصر تھے۔ لیکن گورنر اور ارکان کونسل دونوں پر اسمبلی کو اختیار نہ تھا۔

مجلس قانون ساز کے لئے یہ لازمی تھا کہ وہ انگریزی قانون کے خلاف کوئی قانون نہ بنائے۔ گورنر کو اختیارات عطا حاصل تھے لیکن ٹیکس لگانے کے لئے اسمبلی کی رضا مندی حاصل کرنا ضروری تھا۔ نوآبادیوں کو خارجی مالک سے تعلقات قائم کرنے کا اختیار نہ تھا اور خارجی مالک نوآبادیوں سے براہ راست تجارت بھی نہ کر سکتے تھے۔ لیکن نوآبادیوں کے جہاز برطانیہ کے علاوہ دوسرے ممالک سے بھی مقررہ حد تک تجارت کر سکتے تھے۔ تجارت اور دوسرے وسائل سے نوآبادیوں کو جو آمدنی ہوتی تھی اس سے نظم و نسق کے مصارف پورے کئے جاتے تھے۔

دستوری ارتقاء۔ اگرچہ برطانوی آبادکاروں کو دوسری قوموں کے آبادکاروں کے مقابلہ میں بہت کچھ حقوق حاصل تھے۔ لیکن وہ ایک ایسی قوم سے تعلق رکھتے تھے جس نے آزادی اور جمہوری حقوق کے لئے زبردست جدوجہد کی تھی اس لئے وہ اپنے ان نظریات کو جو انھیں ورثہ میں ملے تھے نوآبادیات میں بھی رو بہ عمل لانا چاہتے تھے۔ ان کا یہ تصور تھا کہ وہ ان تمام آزادیوں، سیاسی حقوق اور قانونی مساوات کے حقدار ہیں جو برطانیہ میں رہنے والے انگریزوں کو حاصل ہیں۔ چنانچہ نوآبادیوں کے آغاز ہی سے وہ کوشش کرنے لگے کہ ان کی حکومت دستوری ہو۔ مجلس قانون ساز زیادہ سے زیادہ نمائندہ اور وسیع حق رائے دہی پر مبنی ہو۔ محاصل عائد، وصول اور صرف کرنے کا اختیار باشندوں کے نمائندہ ادارہ کو حاصل ہو۔ اور باشندوں کو شخصی آزادیاں مکمل طور پر دی جائیں اور ان کا تحفظ کیا جائے۔

نوآبادیاں بسانے والوں نے اپنے ان جمہوری تصورات کو عملی شکل دینے کی جدوجہد امریکہ میں داخل ہوتے ہی شروع کر دی تھی۔ نئے فلاور، نامی جہازیں امریکہ آنے والے ”پلگیم فاؤنڈیشن“ کو دریائے ہڈسن کے کنارے آباد ہونے کا اجازت نامہ عطا کیا گیا تھا۔ یہ جہاز شمال میں لنگر انداز ہوا جہاں آئینی طور پر کسی کا اقتدار نہ تھا چنانچہ کتا لہن مساقوں نے عہد نامہ نئے فلاور کی شکل میں باہمی تصفیہ سے یہ طے کیا کہ جس نئے علاقہ میں وہ آباد ہو رہے ہیں، وہاں اپنے لئے کس قسم کی حکومت بنائیں۔ یہ نظام حکومت کسی بالادست حاکم کے فرمان یا منشور کے ذریعہ نہیں بلکہ باہمی رضا مندی سے قائم کیا گیا تھا اور اس کا مقصد یہ تھا کہ ایسے منصفانہ اور مساویانہ قوانین، احکام اور دستور کا نفاذ اور نظم و نسق کا قیام عمل میں آسکے جو نوآبادی میں مفاد عامہ کے لئے زیادہ سے زیادہ موزوں ہو۔

۱۷۹۱ء میں جبکہ آبادکاری کا ابتدائی دور تھا اور جینیوا میں مجلس قانون ساز قائم کر دی گئی۔ اور اس نے بڑی آزادی سے قانون سازی بھی کی۔ ۱۷۹۲ء میں منشور کی منسوخی کے بعد یہ علاقہ شاہی نوآبادی قرار دیا گیا تھا۔ لیکن اس کے باوجود مجلس نے اپنی سرگرمیاں جاری رکھیں، اور خود اپنے حقوق و اختیارات کے بنیادی قوانین بھی بنائے۔ چنانچہ مجلس نے یہ اعلان کیا کہ گورنر مقننہ کی رضا مندی حاصل کئے بغیر کوئی محصول عائد نہیں کر سکتا۔ سرکاری محاصل صرف اسی طرح خرچ کئے جاسکتے ہیں جس طرح مقننہ فیصلہ کرے اور مقننہ کے ارمان کو گرفتار

نہیں کیا جاسکتا۔

مساچوسٹس بے کی نوآبادی میں بھی نمائندہ ادارے بہت جلد قائم ہو گئے۔ منشور نے جان و نتھراپ اور اس کے بارہ مددگاروں کو تمام اختیار عطا کر دیا تھا۔ آبادکاروں نے مسئلہ میں اس حکمران جماعت کو ایک کارپوریشن کی شکل دے دی اور اس کے بعد نظم و نسق کی نوعیت کلیسا کی حکومت کی ہو گئی۔ لیکن اس تبدیلی کے بعد بھی اقتدار صرف گورنر اور اس کے مشیروں کے ہاتھ میں ہی رہا۔ جسے آبادکار ناپسند کرتے تھے چنانچہ انہوں نے محاصل دینے سے اس بنا پر انکار کر دیا کہ حکومت میں ان کی نمائندگی نہیں ہے۔ اور آخر کار حکومت کو یہ تسلیم کرنا پڑا کہ ہر شہر کے دو نمائندوں پر مشتمل ایک بورڈ قائم کیا جائے گا اور گورنر اس بورڈ کے مشورہ سے محاصل عائد کرے گا۔ لیکن مسئلہ میں جب اس بورڈ کا جلد یہ ہوا تو اس نے ایک نمائندہ مجلس قانون ساز کی شکل اختیار کر لی اور آزادی کے ساتھ قانون بنانے لگی۔ تقریباً نصف صدی تک مساچوسٹس بے کی نوعیت ایک پیوٹرین جمہوریہ کی رہی اور مسئلہ میں جب اس کو شاہی نوآبادی قرار دیا گیا تب بھی مجلس مقننہ ایک بااختیار جماعت بنی رہی۔ گورنر کا تقرر تو بادشاہ کرتا تھا، لیکن اس مجلس کے ارکان عوام کے منتخب رہے ہوتے تھے۔

۱۶۳۹ء میں کینٹکی کے آزاد شہریوں نے عوام کی حکومت اور ملکیت عامہ کے اصول پر احکام اساسی مرتب کئے۔ یہ پہلا تحریری دستور تھا جو خود ایک امریکی دولت عامہ نے اپنے لئے بنایا تھا۔ اس دستور میں گورنر اور اس کے مددگاروں کے علاوہ ہر شہر کے چار نمائندوں پر مشتمل ایک دارالعوام قائم کرنے کا بھی فیصلہ کیا گیا اور یہ طے پایا، کہ نمائندے عام رائے ہی کے اصول پر منتخب کئے جائیں۔ رجسٹر شاہی کے بعد مسئلہ میں اس نوآبادی کو ایک شاہی منشور عطا کیا گیا۔ لیکن اس میں بھی باشندوں کی آزادی برقرار رہی اور صرف یہ پابندی عائد کی گئی کہ کوئی قانون برطانوی قانون کے برعکس نہ بنایا جائے۔

دوسری نوآبادی جس نے دولت عامہ کی حیثیت حاصل کر لی جزیرہ رہوڈ تھا۔ اس نے ایک ایسا منشور حاصل کر لیا تھا جس کے مطابق مکمل حکومت خود اختیاری کا قیام ممکن تھا اور تمام شہریوں کے نمائندوں نے جمع ہو کر ایک خود اختیاری حکومت قائم کی۔ رجسٹر شاہی کے بعد مسئلہ میں منشور کی تجدید ضروری تصور کی گئی لیکن نئے منشور نے بھی اس نوآبادی کی خود اختیاری برقرار رکھی اور اس کی حیثیت برطانوی ہنشاہیت میں ایک چھوٹے سے جمہوریہ جیسی ہو گئی جس کے باشندے تمام عہدہ داروں کو منتخب کرتے تھے۔ اور پورے آزادی کے ساتھ قانون بناتے تھے۔

سترہویں صدی کے اختتام تک تمام نوآبادیوں میں حکومتی نظام نے قطعی شکل اختیار کر لی تھی کینٹکی اور رہوڈ کے علاوہ بالکل خود اختیاری دوسری نوآبادیوں نے بھی مسلسل جدوجہد کے بعد سیاسی حقوق و اختیارات حاصل کر لئے تھے۔ اگرچہ گورنر انگریز ہوتا تھا لیکن ہر جگہ اس کے مشیر اور مددگار امریکی ہوتے تھے۔ ان کے فرائض

پہلے تو نظم و نسق اور عدلیہ تک محدود تھے۔ لیکن رفتہ رفتہ انھوں نے بالائی ایوان مندرجہ کا مرتبہ حاصل کر لیا۔ ہر ایک نوآبادی میں نمایندہ اسمبلی قائم ہو گئی جس کے ارکان مشروط حق رائے دہی سے منتخب کئے جاتے تھے۔ یہ نمایندہ مجلس قانون بناتی، محاصل عائد کرتی اور حکومت کے مصارف کی منظوری دیتی تھی۔ عوامی تائید اور مالیات پر اختیار نے اسمبلیوں کو موثر قوت بنادیا تھا۔ برطانوی پارلیمنٹ کے برعکس نوآبادیوں کی اسمبلیاں تحریری دستور یا منشور کے مطابق قائم تھیں اور نوآباد کار ابتدا ہی سے اس بات کے لئے کوشاں رہے کہ ان کے حقوق و اختیارات تحریری شکل میں تسلیم کئے جائیں، اور دستور و منشور ان کے ضامن ہوں۔ چنانچہ امریکی نوآبادیوں میں جمہوری دستور سازی نے بہت ترقی کی اور آخر کار یہ ترقیاں ریاست ہائے متحدہ کے دستور کی شکل میں منزلِ تکمیل کو پہنچ گئیں جو ولیم پٹ کے الفاظ میں مستقبل کے تمام دساتیر کے لئے قابلِ تقلید نمونہ اور آنے والی نسلوں کی نظر میں قابلِ فخر کارنامہ ثابت ہوا۔

جنگِ آزادی۔ امریکہ میں برطانوی نوآبادیوں کے باشندے ہمیشہ یہ کوشش کرتے رہے کہ یہ نوآبادیاں خود اختیار دولتِ عامہ بن جائیں اور آباد کاروں کو بھی وہ حقوق دئے جائیں جو اہلِ برطانیہ کو حاصل تھے لیکن برطانوی حکومت کا یہ نظریہ تھا کہ برطانیہ کو اپنی تمام نوآبادیوں پر بالادستی اقتدار حاصل ہے اور اس کو اپنا یہ اقتدار استعمال کرنا چاہئے۔ برطانوی پارلیمنٹ کو یہ اختیار تھا کہ اپنے بنائے ہوئے قوانین کو نوآبادیوں میں نافذ کرے۔ اور ابتدا میں جو قوانین بنائے گئے ان میں نوآبادیوں پر برطانیہ کی بالادستی کا اظہار بھی کیا گیا تھا۔ لیکن وجہٴ شاہی کے بعد یہ طریقہ متروک ہو گیا تھا۔ مگر اس کے باوجود پارلیمنٹ نے تجارت اور جہاز رانی کے متعلق قوانین بنانے شروع کئے۔ جیمز دوم نے نوآبادیوں کی اسمبلیاں ختم کر دیں۔ اور نوآبادیوں کو بڑے علاقوں کی صورت میں متحد کرنے لگا۔ اس سے آباد کاروں میں بے چارن پیدا ہو گیا اور ان کو اپنے جمہوری حقوق فطرہ میں نظر آنے لگے۔ اس کے علاوہ ان کو یہ بھی اندیشہ تھا کہ جمیز فرانس کی مدد سے نوآبادیوں میں کیتھولک مذہب پھیلنے کی بھی کوشش کرے گا۔ یہ شکایات اس قدر بڑھ گئیں کہ ۱۶۶۹ء میں بوسٹن اور نیویارک میں بغاوت ہوئی جس سے متاثر ہو کر ولیم سوم نے اسمبلیاں تو پھر قائم کر دیں لیکن یہ شرط رکھی کہ گورنر اور سکریٹری کا تقرر بادشاہ کرے گا۔ ۱۶۷۹ء میں نوآبادیوں کی قانون ساز مجالس کے لئے یہ لازمی قرار قرار دیا گیا کہ وہ جو قوانین بنائیں ان کو توثیق کے لئے برطانوی پارلیمنٹ میں پیش کریں اور ان قوانین کو منظور یا منظور کرنے کا پورا اختیار پارلیمنٹ کو مل گیا تھا۔ اٹھارہویں صدی میں پارلیمنٹ نوآبادیوں کے متعلق بہت سے قوانین بھی بنائے گئے جس کو نوآبادیوں نے پسند نہ کیا۔

برطانیہ اور فرانس کے درمیان نوآبادیوں میں جو طویل جنگیں ہوئیں ان کا برطانیہ کی مالی حالت پر بہت بُرا اثر پڑا۔ دوسری طرف نوآبادیوں کی دولت میں برابر اضافہ ہو رہا تھا۔ چنانچہ ۱۷۶۳ء میں برطانوی حکومت نے غیر نوآبادیاتی مقاصد کے لئے نوآبادیات پر ٹیکس عائد کرنے کا فیصلہ کیا۔ اور اس کا پہلا تجربہ انجاریوں اور

تجارتی دستاویزوں پر اسٹامپ ڈیوٹی کے نفاذ کی شکل میں کیا گیا۔ امریکیوں نے اس ٹیکس کو اپنے حقوق پر حملہ اور آئینہ غیر آئینی مداخلت کی ابتدا قرار دیا۔ چنانچہ ہر طرف اس کی مخالفت ہونے لگی۔ اسمبلیوں، اخباروں اور جلسوں میں اس کی مذمت کی گئی۔ آخر کار برطانوی حکومت یہ ٹیکس منسوخ کرنے پر مجبور ہو گئی۔ لیکن برطانیہ کا وقار قائم رکھا بھی ضروری تھا۔ لہذا قانونی شکل میں یہ اعلان کیا گیا کہ نوآبادیاں ہر طرح سے برطانیہ کی تابع ہیں۔ اور برطانوی پارلیمنٹ کو نوآبادیوں پر ٹیکس لگانے کا اختیار ہے۔ اپنے اس اختیار کا عملی مظاہرہ کرنے کے لئے پارلیمنٹ نے شیشہ، کاغذ، رنگ اور چمچے پر ٹیکس لگادیا۔ نوآبادیوں میں اس کی بھی شدید مخالفت کی گئی۔ اب برطانوی حکومت نے دوسرے ٹیکس کو منسوخ کرتے لیکن چائے پر ٹیکس برقرار رکھا۔ اور اس کی وصولی میں سختی کرنے لگی۔ نوآبادیوں نے اس قانون کی خلاف ورزی کی اور بوسٹن والوں نے چائے سمندر میں پھینک دی۔ اس کی سزا دینے کے لئے برطانیہ نے بوسٹن کی بندرگاہ بند کر دی۔ صوبوں کا مرتبہ بدل دیا۔ ججوں اور جوریوں پر برطانوی حکومت کا اقتدار قائم کر دیا اور نوآبادیوں کو خوف زدہ کرنے کے لئے بڑی تعداد میں فوج بھیج دی۔ ان سختیوں کے جواب میں آبادکاروں نے یہ طے کیا کہ برطانوی مال درآمد نہ کیا جائے اور اپنی فوجی طاقت بڑھانے کے لئے وہ اسلحہ تیار کرنے لگے۔ کشیدگی میں روز بروز اضافہ ہونے لگا۔ یہاں تک کہ ۱۷۷۵ء میں خونریزی شروع ہو گئی۔ اوکسنگٹن کی لڑائی ہوئی۔ واشنگٹن کو جنگ آزادی کا سپہ سالار بنایا گیا۔ نوآبادیوں کی تحریک آزادی کامیاب ہونے لگی۔ برطانیہ کا اقتدار کمزور پڑ گیا۔ اور آخر کار نیو یارک، مساجوسٹس، بے، رہوڈ آئی لینڈ، کنکٹی کٹ، نیویارک، نیوجرسی، پنسلوانیہ، ڈیلاویئر، میری لینڈ، ورجینیا، نارٹھ کیرولینا، ساؤتھ کیرولینا اور جارجیا تیرہ برطانوی نوآبادیوں نے ۴ جولائی کو آزادی کا اعلان کر دیا۔

**فکری اثرات**۔ برطانیہ سے کشمکش اور کشیدگی بڑھ جانے کے بعد ۱۷۷۵ء سے ۱۷۸۰ء تک نوآبادیوں کے رہنما اس فکر میں رہے کہ نوآبادیوں کے لئے کس قسم کا نظام حکومت اختیار کیا جائے۔ ان رہنماؤں پر جان لاگ اور فرانس کے انقلابی مفکروں کے نظریات کا بہت اثر تھا۔ لاگ کا خیال تھا کہ حکومت عوام کی رضامندی پر مبنی ہو اور عوام کے ان جائز اور فطری حقوق کا ہر طرح تحفظ کیا جائے جو ان کو انسان ہونے کی بنا پر ہی حاصل ہو جاتے ہیں اور ان سے چھینے نہیں جاسکتے۔ فرانس میں آزادی و مساوات کی تحریک جاری تھی۔ اور مراعات کو تمام خرابیوں کی جڑ قرار دیا جاتا تھا۔ آزادی اور جمہوریت کے طلب کار امریکی رہنماؤں کے لئے ان مفکروں کے نظریات میں بڑی کشش تھی۔ امریکی مفکر اور سیاسی رہنما سب انقلابی نظریات سے متاثر تھے۔ ٹامس پین نے استبداد اور مطلق الصافی کی مخالفت اور فطری حقوق اور جمہوری نظام کی حمایت میں پورا زور قلم صرف کر دیا تھا۔ ٹامس جیفرسن اور جارج میسن جیسے رہنما جمہوری انقلاب برپا کرنے والے تھیورات کے حامل تھے۔ نوآبادیوں کے نئے دستوروں میں ان نظریات کو بنیادی اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ ان دساتیر کا مقصد مطلق الصافی اور استبداد کی ہر صورت کا انسداد کرنا تھا۔ چنانچہ یہ واضح کیا گیا کہ حکومت مفاد عامہ تقیہ نہیں اور

خوشحالی و سرور زندگی کے حصول کی غرض سے قائم کی جاتی ہے نہ کہ کسی شخص یا کسی خاندان یا طبقہ کے فائدہ، عزت اور ذاتی اغراض کی تکمیل کے لئے۔ مساوات کے اسی تصور کے تحت دستور میں یہ ضمانت دی گئی کہ ہر شخص قانون کی نظر میں مساوی ہوگا۔ اس کو جلد اور پورا انصاف حاصل کرنے کی سہولتیں میسر ہوں گی اور نا واجب اور ظالمانہ سزائیں نہ دی جائیں گی۔ نیز ہر شخص کو حکومت میں حصہ لینے اور وطن کی خدمت کرنے کے مساوی حقوق حاصل ہوں گے۔

**انقلابی و سائیر۔** ۱۷۷۶ء میں امریکی رہنماؤں نے دستور پنسلوانیہ، دستور ورجینیا اور اعلان آزادی تین نہایت اہم آئینی و جمہوری دستاویزیں مرتب کیں۔ اور ان میں جمہوری انقلاب کے علمبردار مفکروں کے تصورات پوری طرح کا فرمانظر آتے ہیں۔ اس زمانہ میں انگریزوں سے جنگ ہو رہی تھی اور امریکی رہنما برطانوی اقتدار سے سرکشی کو حق بجانب ثابت کرنا چاہتے تھے۔ اس لئے ہر ایک دستاویز میں اس بات پر زور دیا گیا کہ حکومت کے قیام کا مقصد کیا ہے۔ اور کن حالات میں عوام کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ موجودہ حکومت کا تختہ الٹ کر ایک نئی حکومت قائم کریں۔ چنانچہ دستور پنسلوانیہ میں یہ واضح کیا گیا کہ ہر ایک حکومت کے قیام کا بنیادی مقصد یہ ہوتا ہے کہ معاشرہ کی اس طرح تنظیم و حفاظت کی جائے کہ اس معاشرہ کو تشکیل دینے والے افراد ان تمام حقوق اور ان نعمتوں سے جو انسان کو خالق کائنات نے عطا کی ہیں پوری طرح مستفید ہوں۔ چنانچہ جس حکومت میں یہ اعلیٰ اور بنیادی مقاصد پورے نہ ہوں، وہاں عوام کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ رضامندی عامہ سے اس حکومت کو بدل دیں۔ چونکہ شاہ انگلستان اور اس کی حکومت نے قیام حکومت کا یہ بنیادی مقصد پورا نہیں کیا اور عوام پر ظلم و استبداد کے تمام طریقے اختیار کئے ہیں اس لئے عوام کو یہ بنیادی حق حاصل ہے کہ وہ باہمی رضامندی سے خود ایک ایسی حکومت تشکیل دیں اور ایسے منصفانہ قوانین بنائیں جو فلاح و بہبود عامہ کو پوری طرح ملحوظ رکھیں، ان کی خوش حالی کے ضامن ہوں ان کے مستقبل کو روشن بنانے میں مدد دیں اور کسی طبقہ یا فرقہ سے تعصب نہ برتیں۔

**دستاویز حقوق۔** ورجینیا میں جارج میسن نے جیفرسن کی مدد سے دستاویز حقوق کا ایک مسودہ تیار کیا تھا جس کو مئی ۱۷۷۶ء میں ورجینیا کے اجتماع میں پیش کیا گیا۔ یہ دستاویز جمہوری ترقی کی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس میں جمہوری حقوق کے جو اصول قائم کئے گئے وہ نہ صرف ورجینیا کے دستور کی اساس تھے بلکہ جیفرسن نے اعلان آزادی مرتب کرتے وقت بھی ان کو پیش نظر رکھا اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ کا دستور بنانے میں بھی ان اصولوں کو ملحوظ رکھا گیا۔ اس طرح یہ اصول امریکی جمہوریت کی بنیادی خصوصیات بن گئے۔ اس دستاویز میں جمہوری حقوق اور ان پر مبنی جمہوری حکومت کی اساس یہ اصول و کلیات قرار دئے گئے کہ :

۱۔ فطری طور پر تمام انسان مساوی اور آزاد ہوتے ہیں۔ اور ان کو کچھ ایسے موروثی حقوق حاصل ہیں جن سے ان کو یا ان کی اولاد کو محروم نہیں کیا جاسکتا۔



۲۔ تمام ملکیتی اقتدار کے حامل عوام ہیں۔ اور وہی اپنا یہ اقتدار حکومت کے تفویض کرتے ہیں۔ عہدہ دار عوام کے ٹرسٹی اور خادم ہوتے ہیں۔

۳۔ حکومت کو پرکھنے اور جانچنے کا معیار فلاح و بہبود عامہ ہے۔ حکومت مفاد عامہ کے لئے قائم کی جاتی ہے اور اس کا فرض منصبی عوام یا قوم کی حفاظت کرنا ہے۔ بہترین نظام حکومت وہ ہے جو محفوظ و خوش حالی کی سیگ زیادہ ضامن ہو۔ اور بد نظمی سے محفوظ رکھے۔ اگر کوئی حکومت اس مقصد کو پورا نہ کرے تو قوم کی اکثریت اس کو بدلنے یا ختم کر دینے کا حق رکھتی ہے۔

۴۔ کسی فرد یا طبقہ کو مراعات حاصل کرنے کا حق نہیں اور صرف قومی خدمات کے صلہ میں ہی امتیاز برتا جا سکتا ہے۔ حاکم، قانون ساز یا جج وغیرہ موروثی نہیں ہو سکتے۔

۵۔ حکومت کے شعبہ عالمہ اور عدلیہ میں تفریق اختیارات ہونا ضروری ہے۔

۶۔ اسمبلی میں قومی نمائندگی کے لئے انتخابات آزادانہ طور پر کئے جائیں۔ حق رائے دہی تمام شہریوں کو حاصل ہو۔

۷۔ کسی شخص کی املاک اس کی رضامندی کے بغیر قومی استعمال کے لئے بھی نہ حاصل کی جائے۔ اور براہ راست یا نمائندوں کے توسط سے رضامندی عامہ حاصل کئے بغیر ٹیکس نہ لگایا جائے۔

۸۔ عوام کسی ایسے قانون کے پابند نہ ہونگے جو رضامندی عامہ حاصل کئے بغیر بنایا گیا ہو۔

۹۔ قوانین کو ملتوی یا نافذ کرنے کا اختیار کسی مقتدر کو اس وقت تک نہ ہو گا جب تک کہ وہ عوام کے نمائندوں سے اس کے لئے منظوری نہ حاصل کرے۔

۱۰۔ تمام مقدمات میں ملزم کو یہ حق ہو گا کہ وہ مقدمہ کا سبب اور اس کی نوعیت دریافت کرے۔ مستغیث اور گواہوں پر جرح کرے۔ اپنی صفائی میں شہادت پیش کرے۔ مقدمہ کی کارروائی میں تاخیر نہ کرنے کا مطالبہ کرے۔ جوہری کے سامنے مقدمہ کی سماعت کا مطالبہ کرے جس کے متفقہ فیصلہ کے بغیر اس کو مجرم نہیں قرار دیا جاسکتا۔ کسی شخص کو خود اپنے خلاف شہادت دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اور مروجہ قانون اور ججوں کے فیصلہ کے سوا کسی اور طرح سے کسی شخص کو آزادی سے محروم نہیں کیا جاسکتا۔

۱۱۔ ملزم سے نہ تو غیر معمولی ضمانت طلب کی جائے۔ نہ غیر معمولی جرمانہ کیا جائے۔ اور نہ بے رحمانہ اور غیر معمولی سزا دی جائے۔

۱۲۔ ایسے عام وارنٹ جاری نہ کئے جائیں جن کے مطابق کوئی شخص اس بات کا مجاز ہو جائے کہ وہ کافی شہادت فراہم کئے بغیر کسی مشتبہ جگہ کی تلاشی لے۔ یا کسی ایسے شخص یا اشخاص کو گرفتار کرے جن کا نام

وارنٹ میں درج نہ کیا گیا ہو اور جن کے جرم کو وارنٹ میں بیان نہ کیا گیا ہو۔

۱۳۔ اٹاک یا دوسرے شخصی مقدمات میں سماعت بذریعہ جیوری کا مناسب طریقہ جاری رکھنا چاہئے۔

۱۴۔ آزادی کا ایک بنیادی ستون پریس کی آزادی ہے اور اس پر پابندی نہ ہونی چاہئے۔

۱۵۔ قومی دفاع کی بہترین شکل ایک تربیت یافتہ باقاعدہ فوج ہوتی ہے لیکن فوج کو بہر صورت سول حکومت کا تابع اور فرماں بردار ہونا چاہئے۔

۱۶۔ عوام کا یہ حق ہے کہ ان کے لئے ایک یکساں حکومت قائم کی جائے۔

۱۷۔ آزاد حکومت اور آزادی کو قائم رکھنے کے لئے انصاف، اعتدال پسندی اور نیک اعمالی کو ملحوظ رکھا جائے۔

۱۸۔ مذہب اور طریق عبادت کو جبر سے نہ منوایا جائے اور ہر شخص کو اپنی مرضی سے عبادت کرنے کی آزادی ہو۔

**اعلان آزادی۔** اس دور کی جمہوری دستاویزوں میں سب سے اہم جیفرسن کا مرتب کردہ اعلان آزادی ہے جس میں امریکہ کی تحریک آزادی کے محرکات واضح شکل میں نظر آتے ہیں۔ اور جس سے امریکی جمہوری تصورات کی نوعیت کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس اعلان کی تہدید میں یہ واضح کیا گیا کہ انسانی زندگی میں ایسے حالات بھی پیش آتے ہیں جب موجودہ سیاسی نظام کو تحلیل کر کے قانون فطرت اور خالق فطرت کے عطا کردہ اصولوں کے مطابق نیا اور جداگانہ نظام قائم کرنا ضروری ہوتا ہے۔ یہ ایک بین حقیقت ہے کہ تمام انسان مساوی پیدا کئے گئے ہیں اور ان کے خالق نے ان کو کچھ ایسے حقوق دئے جو ان سے چھینے نہیں جاسکتے۔ ان حقوق میں زندگی، آزادی اور تلاش مسرت کے حق بھی شامل ہیں۔ حکومتیں ان حقوق کی حفاظت ہی کی غرض سے قائم کی جاتی ہیں اور حکومتوں کو ان کے جائز اختیارات محکموں کی رضامندی سے حاصل ہوتے ہیں چنانچہ جب کوئی نظام حکومت ان مقاصد کے برعکس ہو جاتا ہے تو عوام کو اس بات کا حق ہوتا ہے کہ وہ اس حکومت کو بدل دیں یا ختم کر دیں۔ اور اس کی جگہ ایک نئی حکومت قائم کریں۔ جو حقوق عامہ کی حفاظت کرے اور جس کو اس طرح منظم کیا جائے کہ تحفظ و مسرت عامہ کے مقاصد حاصل ہو سکیں۔

انسان بعض اوقات برائیوں کو برداشت کرنے پر مجبور ہوتے ہیں لیکن اس برداشت کی بھی ایک حد ہوتی ہے۔ چنانچہ جب برائی ناقابل برداشت ہو جاتی اور حکومت مطلق العنانی و خود سری کی شکل اختیار کر لیتی ہے تو عوام کو یہ حق حاصل ہوتا ہے، بلکہ یہ ان کا فرض بن جاتا ہے کہ وہ اس حکومت کا تختہ الٹ دیں اور اپنی اور اپنے حقوق کی حفاظت کے لئے ایک موزوں حکومت قائم کریں۔

حکومت کے مقاصد اور اس کو بدل دینے کے عوامی اختیار کی اس وضاحت کے بعد جارج سوم شاہ برطانیہ پر یہ الزام ٹانڈ کیا گیا کہ وہ امریکی نوآبادیوں میں مطلق الحضانہ استبداد قائم کرنا چاہتا ہے۔ ان قوانین کی منظوری نہیں دیتا ہے جو عوام کے لئے مفید ہیں۔ عوام کے حقوق کی حفاظت کرنے والے اداروں کو تحلیل کر کے حق نمایندگی دینے سے انکار کرتا ہے۔ انصاف رسانی میں عاجز ہوتا ہے۔ سول نظم و نسق پر فوجیوں کو مسلط کر دیا ہے۔ نوآبادیوں کی حکومتوں کو ناجائز قرار دے کر ان کے خلاف جنگ کر رہا ہے۔ اور ریاستوں کے باشندوں کو غلام بنانے کی جدوجہد میں مصروف ہے۔ ان جرائم کے پیش نظر جارج سوم کو حکومت کا نااہل قرار دے کر یہ اہم اور تاریخی اعلان کیا گیا کہ نمایندگان ریاست ہائے متحدہ امریکہ جو جنرل کانگریس کی شکل میں مجتمع ہوئے ہیں ساری دنیا کے عادل حقیقی کو اپنے نیک عزائم کا گواہ قرار دیتے ہوئے ان نوآبادیات کے باشندوں کے تفویض کردہ اقتدار کے تحت ان کی جانب سے پورے احترام کے ساتھ یہ اعلان کرتے ہیں کہ یہ متحدہ نوآبادیاں اب آزاد خود مختار ریاستیں ہیں۔ اور ان کو اس کا حق و اختیار حاصل ہے۔ نیز یہ کہ یہ ریاستیں برطانوی تاج کی اطاعت سے کلیتاً آزاد ہیں اور ان کے اور مملکت برطانیہ کے درمیان ہر قسم کا سیاسی تعلق بالکل منقطع ہو گیا ہے۔ مزید یہ کہ آزاد خود مختار ریاستوں کی حیثیت سے ان کو پورا اختیار حاصل ہے کہ وہ اعلان جنگ کریں، صلح کریں، اتحاد کے لئے معاہدے کریں، تجارتی تعلقات قائم کریں اور وہ تمام دوسرے کام کریں جن کو کرنے کی آزاد مملکتیں مقتدر ہوتی ہیں۔

امریکی نوآبادیوں نے ۱۷۷۶ء میں آزادی کا یہ اعلان کیا۔ اور ۱۷۸۲ء میں ان کی جنگ آزادی کامیابی سے ختم ہوئی۔ نوآبادیوں کے اتحاد نے ایک مملکت کی شکل اختیار کر لی اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے نام سے عصر جدید کی عظیم ترین جمہوری مملکت نہایت مستحکم بنیادوں پر قائم ہو گئی۔

محمد جعفر شالاندوی

ایک حدیث

# مریض کا اکرام

عن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخلت على مريض فمره ان يدعوك فان دعاء لا كد على المملوكة (رواه ابن ماجہ)  
یعنی جب تم مریض کی عیادت کے لئے جاؤ تو اس سے اپنے لئے دعا کراؤ، کیونکہ اس کی دعا فرشتوں کی دعا کی طرح ہوتی ہے۔

دنیا ہمیشہ سے دو ایسے طبقوں میں منقسم رہی ہے جن میں ایک قوی اور دوسرا ضعیف سمجھا گیا ہے۔ قوی طبقہ عموماً ظالم اور بے پرواہ ہوتا ہے اور ضعیف مظلوم و محتاج۔ مثلاً آزاد اور غلام، مرد اور عورت، حاکم اور محکوم، فاتح اور مفتوح، امیر اور غریب، بزرگ اور خرد وغیرہ۔ ان ہی میں تندرست اور بیمار کو بھی شمار کرنا چاہئے۔ اسلام کا سب سے بڑا مقصد یہ ہے کہ بے کسوں کا سہارا بنے پستوں کو بلند کرے اور کمزوروں کا پشت پناہ ہو۔ مظلوموں کی داد دے اور ضعیفوں کی دستگیری کے لئے اور نیران دونوں طبقوں کے تفاوت کو دور کر کے اولادِ آدم کو ایک سطح پر لانے کے لئے وہ قوی طبقے کو کچھ دباتا بھی ہے۔ لیکن یہ دباؤ محض سیاسی اور قانونی نہیں ہوتا، استبداد نہیں ہوتا بلکہ اخلاقی موعظ سے جذباتِ شرافت کو ابھارتا ہے۔ ترغیب و ترہیب سے ہموار کرتا ہے، عقلی اپیلوں سے انسانیت کو بیدار کرتا ہے۔ ایک طرف وہ بلندوں کے احساسِ برتری کو دباتا ہے تاکہ وہ اپنے آپ کو مختار مطلق نہ سمجھیں اور دوسری جانب پستوں کے احساسِ کمتری کو ابھار کر بلندی کی طرف لے جاتا ہے تاکہ وہ اپنے آپ کو مجبور محض نہ تصور کریں۔ غرض اسلام دستگیر بندہ بے ساز و برگ ہے اور اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے یہ زیر بحث حدیث۔

ذرا سوچئے اس مریض سے زیادہ مجبور بے اختیار بے بس کون ہوتا ہے جو بسترِ علالت پر پڑا ہو، وہ ایک خاص احساسِ کہتری میں مبتلا ہوتا ہے۔ اور اپنے آپ کو دوسروں کا محتاج تصور کرتا ہے۔ وہ محنت مزدوری نہیں کر سکتا۔ از خود اٹھ کر اپنی ضروریاتِ زندگی کی تکمیل نہیں کر سکتا۔ بعض اوقات دوسرے اس سے گریز کرتے ہیں اور کبھی خود بیمار دار اتنے عاجز آ جاتے ہیں کہ اس کی موت کی تمنائیں کرنے لگتے ہیں۔ غرض اس سے کسی کو دلچسپی نہیں ہوتی۔ ایسی حالت میں اس بے کس کے اندر اپنی ناچاری و بے کاری کی وجہ سے اگر احساسِ کمتری پیدا ہو جائے تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ یہی وہ نازک موقع ہے جہاں یہ فرمانِ رسول اس کی گرتی ہوئی ذہنیت

کو سہارا دیتا ہے، اس کے افکار میں بلندی پیدا کرتا ہے اور اسے ایک غیر فانی قوت روحانی بخشتا ہے۔ اسے یہ بتایا جاتا ہے کہ ”اے ضعیف و کمزور مریض! تیرے اندر ایک ایسا دھبہ، ایسا کمال، ایسی خوبی اور ایسی قدر موجود ہے جو تندرستوں کو حاصل نہیں تیرا مقام اتنا بلند ہے کہ تندرست اس پر رشک کریں۔ تیرا خاص انعام الہی یہ ہے کہ تو مستجاب الدعوات ہے۔ تیری دعا تندرستوں سے زیادہ مقبول ہے۔ فرشتوں کی طرح مقبول ہے۔ تندرست تیری بیماری کی وجہ سے اگر تنفر کرتے ہیں تو یہ ان کی محرومی ہے۔ انہیں تیرے پاس اپنی حاجتیں لے کر آنا چاہئے۔ تو ان کا محتاج نہیں، وہ تیری دعاؤں کے محتاج ہیں۔ ان کو تجھ سے بھاگنا نہیں چاہئے، بلکہ دوڑ دوڑ کر تیرے پاس آنا چاہئے“

غور کیجئے ایک بے کس اور بظاہر بے مصرف، ناکارہ اور قابلِ نفرت طبقے کا درجہ کتنا بلند کر دیا گیا ہے اور اس کے احساسِ کمتری کو کس طرح آن کی آن میں ختم کر کے تندرستوں سے بھی بلند تر ذہنیت پیدا کر دی گئی ہے۔ بیمار بعض اوقات اپنے آپ سے بھی نفرت کرنے لگتا ہے لیکن بیماری کا یہ روشن پہلو جب اس کے سامنے آجائے تو وہ خود اپنے آپ کو ایک محبوب اور قابلِ توجہ ہستی نظر آنے لگتا ہے۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے انسان میں اس وقت گراؤ پیدا ہوتا ہے جب وہ خود اپنی نظروں میں گر جائے۔ اپنی نظروں میں خود گرنے کے بعد مریض کے اندر نہ فقط احساسِ کمتری پیدا ہو جاتا ہے بلکہ اس پر ایک قسم کا عالمِ یاس بھی طاری ہو جاتا ہے اور یاس ایسا مہلک زہر ہوتا ہے جو تندرستوں کو بھی ہلاک و برباد کر دیتا ہے۔ لیکن دیکھئے اگر اسی مریض کو اپنی یہ بلند حقیقت معلوم ہو جائے تو مرض کا احساس اور مایوسی کے مہلک جذبات ختم یا کم ہو جاتے ہیں اور یہ کمی بجائے خود ہزاروں دواؤں کی ایک دوا اور اس کے ٹوٹے ہوئے دل کا سب سے بڑا سہارا ہے۔

پھر ذرا فلسفہ دے مایوسی غور کیجئے۔ دعا محض چند رسمی الفاظ اور دینے کا نام نہیں کہ عبادت کرنے والا مریض کے پاس جاتے ہی دعا کی درخواست کرے اور دعا کر کے بات کو ختم کر دے۔ دعا تو ایک ایسی آرزو ہے جو دل کی گہرائیوں میں لفظوں سے پہلے پیدا ہوتی ہے۔ دعا ایک نہرِ سکے والے اختیار نہ جذبہ ہے۔ وہ چند گئے چنے الفاظ کی تکرار نہیں۔ دعا رسماً کرنے کی چیز نہیں۔ دعا تو ملی جاتی ہے اور وہ خود نکلتی ہے۔ اور مریض کے دل سے دعا اسی وقت نکلے گی جب خدمت سے، اعانت سے، تیمارداری سے اور مختلف طریقوں سے اس کا دل خوش کر دیا جائے۔ اس کے بغیر ہی اگر فرمائش دعا کی گئی تو وہ رسمی دعا ہوگی۔ اگرچہ مریض کی یہ دعا بھی بے اثر نہیں لیکن اصلی دعا تو وہی ہے جو اس کا دل خوش کر کے لی جائے۔ دل خوش ہونے کے بعد اگر وہ دعا کے رسمی الفاظ نہ بھی ادا کرے تو وہ نیکی جو اس کے ساتھ کی جائے گی خود دعا بن جائے گی۔ نیکی خود دعا ہوتی ہے انسان اگر حیوانات، نباتات اور جمادات کے ساتھ بھی نیکی کرے تو وہ رائگاں نہیں جاتی۔ ان کے پاس رسمی الفاظ کی دعا نہیں ہوتی مگر زبان حال تو ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ تیمارداری خود ہی عبادت کے مفہوم میں داخل ہے۔ پس جو شخص مریض کے دکھے ہوئے دل کی گہرائیوں سے

دعا یعنی چاہتا ہے اس کے لئے آسان راستہ یہ ہے کہ وہ مریض کی عیادت، خدمت اور اعانت کرے۔

غرض اس حدیث میں ایک طرف تو مریض کے شکستہ دل کو سہارا دے کر اس کے احساس بہتری کو دودھ کیا گیا ہے اور اسے مرکز توجہ بنا دیا گیا ہے اور دوسری طرف تندرستوں کو اس مریض کی عیادت اور خدمت و تیمار کی طرف متوجہ کیا گیا ہے۔ مریض کے درجے کو ایک دوسری حدیث میں ایک دوسرے انداز سے یوں بلند کیا گیا ہے کہ:

ان اللہ یعول يوم القيمة يا بن ادم مرضت فلم تعدني قال يا رب كيف اعودك وانت  
رب العالمين قال اما علمت ان عبدی فلانا مرض فلم تعداه اما علمت انک لو عدتہ  
لوجدتہ عندی..... (رواہ مسلم عن ابی ہریرۃؓ)

اللہ بروز حشر فرمائے گا کہ اے فرزند آدم میں بیمار پڑا اور تو نے میری عیادت بھی نہ کی؟ وہ پوچھے گا کہ  
اے میرے رب تو تو رب العالمین ہے (بیمار نہیں ہوتا) تو میں تیری عیادت کس طرح کرتا۔ وہ جواب دیگا  
کہ تجھے معلوم نہیں کہ میرا فلاں بندہ بیمار تھا مگر تو نے اس کی عیادت نہ کی، تجھے یہ علم نہیں کہ اگر تو اس کی  
عیادت کرتا تو مجھے اس کے پاس ہی پاتا.....

اللہ اکبر۔ ذرا اس حدیث پر غور فرمائیے۔ مریض کا درجہ کتنا بلند کیا گیا ہے اور اس کے ٹوٹے ہوئے دل کا  
کتنا بڑا سہارا مہیا کیا گیا ہے۔ اس کی عیادت کو خدا اپنی عیادت قرار دیتا ہے اور اسے اپنے سے یا اپنے کو اس سے  
اتنا قریب بتاتا ہے کہ اس کی عیادت عین خدا کی عیادت قرار پاتی ہے۔ یوں تو خدا خود ہر انسان کی رگ جان سے  
بھی زیادہ قریب ہے (نحن اقرب الیہ من جبل الوریث) لیکن بندہ اس شرب کا جتنا زیادہ احساس  
رکھتا ہو اسی قدر وہ خدا سے قریب ہو جاتا ہے۔ نفسیاتی لحاظ سے انسان کا یہ حال ہوتا ہے کہ جب کوئی دروازہ  
اس کے سامنے کھلا رہتا ہے تو وہ اسی سے اپنی آس لگائے رکھتا ہے لیکن جب کوئی در کھلا ہوا نظر نہیں آتا تو اس کی  
توجہ بے ساختہ خدا کی طرف ہو جاتی ہے۔ یہی حال مریض کا ہوتا ہے۔ تندرست تو اپنی بہت سی قوتوں پر اعتماد رکھتا  
ہے لیکن مریض جب اپنے آپ کو بے بس پاتا ہے تو بے اختیار اس کی نو خدا کی طرف لگ جاتی ہے اور جس خدا کو وہ تندرستی  
کی حالت میں رگ جان سے بھی زیادہ قریب نہیں محسوس کرتا تھا اسے اب اپنے سے بالکل قریب محسوس کرنے لگتا ہے  
اور اس کے اس احساس کا انعکاس عیادت کرنے والے پر بھی پڑتا ہے یعنی جب وہ اس کی عیادت و خدمت اور  
تیمار داری و اعانت کرتا ہے تو مریض کے دل سے بے ساختہ دعا نکلتی ہے اور دعا کا یہ تیر ٹھیک نشانے پر جا بیٹھتا  
ہے۔

دعاے مریض کی مقبولیت کی وجہ دراصل اس کا دکھا ہوا اور بے قرار دل ہوتا ہے۔ دوسری احادیث میں آیا  
ہے کہ مظلوم کے اور خدا کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا۔ نیز تقسیم کی فریاد فوراً قبول ہوتی ہے۔ ان سب احادیث میں

قدرِ مشترک یہی حقیقت ہے کہ مضطر دل کی فریاد فوراً سُن لی جاتی ہے اور تقریباً یہی صورتِ مریض کی بھی ہوتی ہے کہ اگر اسے کوئی اذیت پہنچائی جائے تو اس کی آہ بھی فوراً پڑتی ہے اور اگر اس کے دل کو خوش کر دیا جائے تو اس کی دعا بھی تیر کی طرح ہدفِ مقبولیت پر جا لگتی ہے :

امن یحبیب المضطر اذا دعاہ - مضطر جب دعا کرتا ہے تو اسے اللہ کے سوا اور کون قبول کرتا ہے؟

مریض تو ایک ایسی قابلِ رحم ہستی ہوتا ہے کہ اس کی خاطر خدا بہت سے احکام میں نرمی پیدا فرما دیتا ہے۔ روزے نماز تک میں اسے سہولتیں دیتا ہے، وضو اور غسل میں رعایتیں بخش دیتا ہے، قتال و جہاد میں آسانیاں پیدا فرماتا ہے۔ جو خدا مریض پر اتنا مہربان ہو وہ اس کے دکھے ہوئے دل کی پکار کیوں نہ سنے اور اس کے ٹوٹے ہوئے دل سے نکلی ہوئی دعا کو کیوں نہ قبول فرمائے؟ حضورؐ نے سچ فرمایا ہے کہ اس کی دعا فرشتوں کی دعا کی طرح مقبول ہوتی ہے۔ ابھی اوپر جو حدیثِ قدسی گزری ہے اس میں بھوکے اور پیاسے کے متعلق بھی تقریباً یہی الفاظ ہیں کہ خدا اس بندے سے پوچھے گا کہ میں بھوکا تھا اور تو نے مجھے کھانا نہیں کھلایا۔ میں پیاسا تھا اور تو نے مجھے پانی نہیں پلایا۔ وہ کہے گا اے رب العالمین کیا تو بھوکا اور پیاسا بھی ہوتا ہے جو میں تجھے کھلاتا پلاتا؟ اللہ فرمائے گا کہ میرا فلاں بندہ بھوکا اور فلاں پیاسا تھا۔ ایک نے کھانا اور دوسرے نے پانی مانگا اور تو نے نہ کھانا کھلایا نہ پانی پلایا۔ اگر تو ایسا کرتا اسے وہیں پاتا۔ انتہی مختصراً

یہاں بھی وہی قدرِ مشترک ہے جو اس کے پہلے حصے میں ہے۔ بھوکے اور پیاسے کا دل شکستہ، دکھا ہوا اور مضطر ہوتا ہے۔ اس کے اضطراب و تکلیف کو دور کرنا بھی وہی درجہ رکھتا ہے۔ پس جس طرح بھوکے اور پیاسے کی تکلیف کو دور کرنا عینِ رضا ہے اسی طرح بھوکے اور اس کے دل سے نکلی ہوئی دعا مقبول و مستجاب ہے اسی طرح بلکہ اس سے بھی بڑھ کر مریض کی خدمت و عیادت کا درجہ ہے۔

## اسلام اور حقوقِ انسانی

مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر

قیمت ایک روپیہ چار آنے

## دینِ فطرت

مصنفہ محمد منظر الہین صدیقی

قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے

ملنے کا پتہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ - ۲ کلب روڈ - لاہور (پاکستان)

# اسلام اور موسیقی

## مولانا عبد الماجد دریابادی کے اوجھے اعتراضات

۲۲ نومبر ۱۹۵۶ء کے صدقِ جدید میں مولانا عبد الماجد دریابادی نے مولانا محمد جعفر شاہ پھلوار دی کی تازہ تصنیف اسلام اور موسیقی پر تبصرہ فرمایا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جب جعفر شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ مطلق تو دارِ فلاح کی کوئی اجازت اسلام میں نہیں بلکہ چند شرائط کیساتھ قرآن اسے مشروط کرتا ہے، تب مولانا عبد الماجد دریابادی صرف اسی مسئلے میں نہیں بلکہ سارے مسائل میں اس سے ناراض ہو گئے ہیں اور فقط ان سے ہی نہیں بلکہ اب تو پورے ادارہ ثقافت اسلامیہ سے خفا ہیں۔ اس مسئلے میں اتنی زیادہ خفگی کیوں ہے اسے خود مولانا بھی جانتے ہیں اور ان کے جاننے والے بھی۔ مولانا کی خفگی صرف اسی ایک مسئلہ کی وجہ سے اتنی زیادہ ہو گئی ہے کہ اب انہیں شاہ صاحب کی کوئی چیز بھلی نہیں معلوم ہوتی اور اس کا ثبوت وہ مازہ شاہ کا رہے جو آپ نے ان کی کتاب "اسلام اور موسیقی" پر تبصرہ کرتے وقت پیش فرمایا ہے۔

میں یہ مزاح کہا کرتا تھا کہ وہ بانی کوئی فرقہ نہیں۔ صرف ایک ذہنی ساخت ہے جس کے حاملین ہر فرقے میں موجود ہیں۔ دیوبندی، بریلوی، شیعہ، سنی، حنفی، اہل حدیث، چکرائوی حتیٰ کہ صوفی بھی ایسے ہو سکتے ہیں جو "وہابی" ہوں۔ کیونکہ وہ بانی دراصل نام ہے ایک ایسی مخلوق کا جو ذوقِ لطیف سے محروم ہو۔ مگر مولانا کے پیش نظر تبصرے سے یہ یقین سا ہو چلا ہے کہ میری یہ تعریف صرف مزاح نہیں بلکہ کچھ حقیقت بھی اپنے اندر رکھتی ہے۔

مولانا کو سب سے پہلا اعتراض کتاب کے نام پر ہے۔ ان کے خیال میں اس کا نام اگر "کفر اور موسیقی" نہ ہوتا تو "موسیقی اور مسلمان" ہونا چاہئے تھا تاکہ یہ معلوم ہو کہ :

"امت نے اپنی تاریخ میں موسیقی کی کہاں تک سرپرستی کی، کیسے کیسے ڈوم، ڈبازی، میزٹھی، قول، گوتے پیدا کئے اور گانے بجانے کے آرٹ میں اپنی تاریخ کے ہر دور میں کیا کیا کالات دکھائے"

کاش مولانا اپنے قلم پر قابو رکھنے کی درخواست منظور فرمائیں۔ کیونکہ :

سیدنا داؤد علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام نے ساری عمر مزامیر پر گانا گاکر حمد و ثنا فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو زبور، عیسیٰ، نوح الہامی، ابطال دعویٰ الاجماع علی تحریم مطلق السماع للامام الشوکانی، اتحاد السلاوہ للسید المرعشی الزبیدی وغیرہ صحابی رسول عبداللہ بن جعفر اپنی کنیزوں کو بچے سکھاتے رہے ہیں۔ ملاحظہ ہو شرح احوال الزبیدی والاشعاع للادعوی



قاضی شریع اپنی ہاندیوں کو نئی دھنیں سکھاتے تھے۔ ملاحظہ ہو رسالہ سماع الابی منصور البغدادی۔

عبد اللہ بن محمد بن عبد الرحمن بن ابوبکر بھی اپنی لونڈیوں کو گانے سکھاتے تھے۔ (ایضاً)

عطاء بن رباح بھی لہجوں کی تراش خراش کرتے تھے۔ (ایضاً)

عبد الملک بن جریج بھی اسرار موسیقی سے فنی واقفیت رکھتے تھے اور گاتے تھے۔ (دیکھئے قوت القلوب لابن طالع البلی)

ابراہیم بن سعد بن ابراہیم بن عبد الرحمن بن عوف نہ فقط ربط پر گایا کرتے تھے بلکہ طلبہ کو درس حدیث دینے سے

پہلے مست ہو کر گانا گالیتے۔ (رواہ الخطیب وابن خلکان وابن قتیبہ وابن طاہر و جمال الدین المحدث)

یہ تو فقط ان بزرگوں کا ذکر ہے جو خود مزامیر پر گایا کرتے تھے جن کو مولانا عبد الماجد دریابادی ڈوم، ڈمارٹی،

میراثی، قوال اور گوئیے سے تشبیہ دیتے ہیں انکے علاوہ مصنف عہد رسالت سے لے کر صحابہ، تابعین، تبع تابعین، صلحاء،

صوفیاء، فقہاء، قضات، علمائے ربانی تک کی طویل فہرست "اسلام اور موسیقی" میں درج کر چکے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک

نے خود بار، متعدد مواقع پر بالمرزا میر یا بلامرزا میر گانا سنا ہے۔

لیکن مولانا کے خیال میں یہ سارے سننے والے (نقل کفر کیا شد) ڈوموں، ڈھاریوں، میراثیوں، قوالوں اور گوئیوں

کی حوصلہ افزائی کرتے رہے۔ اور اس حوصلہ افزائی سے بچنے والوں میں صرف وہی حلقہ ہے جو دیوبند یا تھانہ بھون سے تعلق

رکھتا ہے۔

یہ نہ سمجھے گا کہ مولانا کی نظر سے یہ تمام اسمائے گرامی نہیں گزرے ہیں۔ مولانا سب کچھ جانتے ہیں اور "اسلام اور موسیقی"

میں ملاحظہ فرما چکے ہیں لیکن چونکہ اس تمام حلقے کی کورزوقی اور مصنوعی تقدس کے قلعے پر اس کتاب سے شدید ضرب لگی

ہے اس لئے اس گرتی دیوار کو سہارا دینے کے لئے مولانا موسیقی کو صرف زدیلوں کا فعل قرار دینے پر مجبور ہو گئے ہیں۔

مولانا کی یہ منطق قابلِ داد ہے کہ چونکہ ڈوم ڈھاری، میراثی، قوال اور گوئیے گانا گاتے ہیں اس لئے گانا حرام ہے۔

کل کو یہ فرمائیں گے کہ چونکہ کفار کھاتے ہیں اس لئے کھانا حرام ہے، فساق شادی کرتے ہیں اس لئے شادی ناجائز ہے، فجار

لکھتے پڑھتے ہیں اس لئے اخبار کھانا بھی مکروہ تحریمی ہے۔ یعنی حرمت و حلت کی دلیل نہ قرآن ہے نہ حدیث۔ نہ اللہ نہ رسول

صرف مولانا کا اپنا میلان ہے۔ بلکہ معیار یہ ہے کہ اگر نجی قومیں کوئی کام کرتی ہوں تو حرام اور دیوبند یا تھانہ بھون میں ہوتا ہو

تو حلال۔ بہت خوب!

پھر مولانا آگے ارشاد فرماتے ہیں کہ :

اگر مستشرقین کے ہم مذاق ہو کر مسلمانوں کو ان کی تاریخ اس سے بھی کھلے ہوئے منکرات و فواحش کے نقطہ

نظر سے سنا ہے تو ابھی تو ابھی بہت سے عنوانات دعوت تحریر دے رہے ہیں۔ اسلام اور قاضی۔ اسلام

اور فحش کاری۔ اسلام اور بادہ نوشی۔ اسلام اور سود خوری۔ بلکہ ایک جامع عنوان "اسلام اور فسق و فجور"

جس کے تحت میں ساڑھے تیرہ سو سال کے اندر جتنے بخاری فاسق و فاجر گزرے ہیں سب کے کارنامے پیش کئے جاسکتے ہیں اور ان پر بے تکلف "ثقافت اسلامیہ" کی ہر گناہی جاسکتی ہے۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا؛ مولانا کس بے تکلفی کے ساتھ موسیقی کو رقصی، فحش کاری، بادہ نوشی، سود خوری اور فسق و فجور کی صف میں لائے ہیں۔ یعنی جس طرح یہ چیزیں حرام ہیں اسی طرح موسیقی بھی حرام ہے۔ دلیل؛ مولانا کا ذاتی ذوق یا کوئی ذوقی یا شاید تھانہ بھون کا کوئی نامعلوم فقوے۔ رقصی کو الگ کر لیجئے تو باقی چیزوں کے متعلق حرمت کی نصوص صریحہ موجود ہیں۔ مولانا اس سے ناواقف نہیں۔ لیکن موسیقی کی حرمت کے متعلق کسی نص یا دلیل کی ضرورت نہیں۔ صرف مولانا کا اپنا وجدان کافی ہے۔ مولانا اپنا کوئی خاص ذوق کو ذوقی کی شکل میں رکھنا چاہتے ہیں تو شوق سے رکھیں ہمیں اس امر پر کوئی اعتراض نہیں لیکن ان کے جوش میں اتنا بہاؤ نہ ہونا چاہئے کہ دین ہی کو خیر باد کہہ دیا جائے۔

فاضل مصنف بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، نسائی، طبرانی، بیہقی اور دیگر محدثین کی روایتوں سے بارہ حدیثیں نقل کی ہیں جن سے خود حضور کا اور دیگر صحابہ کا متعدد مواقع پر (صرف عید کے موقع پر نہیں) گانا اور دف سنانا ثابت ہے۔ بلکہ بعض مواقع پر حضور کا حکم و امر بھی ثابت ہے حرمت کی کوئی حدیث ثابت نہیں۔ حلت کی احادیث ثابت شدہ ہیں۔ ان میں سے ایک روایت کی تردید کرنے کی بھی جرأت مولانا کو نہ ہو سکی اور نہ ہو سکتی ہے۔ اس کے باوجود مولانا سماع کو فحش کاری، بادہ نوشی، سود خوری اور فسق و فجور قرار دیتے ہیں۔ وہ خود ذرا غور فرمائیں کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں۔ مولانا کے دینی اخلاص کو ہم اگر قدر کی نگاہ سے نہ دیکھتے ہوتے تو ان کے متعلق وہی کچھ کہتے جو ابوالفتوح غزالی نے بوادق الامناع فی تکفیر من یحرم السماع میں بخاری، ابوداؤد اور ابن ماجہ کی حدیثیں نقل کرنے کے بعد یوں لکھا ہے:

فمن قال ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سمع حراما وما منع عن السماع حراما واعتقد ذلك فقد كفر بالاتفاق۔

جو شخص یہ کہتا اور اعتقاد رکھتا ہے کہ حضور نے حرام سنا اور حرام سننے سے نہیں روکا تو اس نے بالاتفاق کفر کا اذکار کیا۔ العیاذ باللہ

مولانا کو اسلام کے ساتھ موسیقی "ٹانکنے کا گلہ ہے۔ شاید وہ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ موسیقی کی بجائے سماع یا غنا کا ثقیل لفظ لکھنا چاہئے تھا۔ یا اگر موسیقی کا لفظ لکھنا تھا تو "کفر اور موسیقی" ہوتا۔ مولانا کو اتنا تو ضرور علم ہو گا کہ سماع یا غنا بغیر موسیقیت کے نہیں ہو سکتا اگر ایسا ہوتا تو کتاب کا نام اسلام اور تحت اللفظ "رکھنے میں نہیں بھی عذر نہ ہوتا۔ مگر سماع یا غنا موسیقی سے الگ چیز نہیں۔ اور اس عنوان پر کچھ لکھنے کا جرم تنہا ان ہی نے نہیں کیا ہے۔ اس موضوع پر لکھنے والے وہ اکابر امت گزرے ہیں جن کی خاک پاؤں بند اور تھانہ بھون کے لئے سرمہ بعیرت ہو سکتی ہے۔ ذرا غور سے سنئے:

«کمال الدین ابوالفضل جعفر بن ثعلب او فوی نے الامتاع فی احکام السماع لکھی ہے۔

- (۲) ابو حامد مقدسی نے اسی کتاب کی تفسیر تشنیف الاسماع لکھی ہے۔
- (۳) محمد بن احمد مغربی طونسی نے فرج الاسماع لکھی ہے۔
- (۴) شوکانی نے ابطال دعوی الاجماع علی تحریم مطلق السماع لکھی ہے۔
- (۵) عبد الغنی نابلسی نے ایضاح الدلالات فی سماع الالات لکھی ہے۔
- (۶) ابو الفضل محمد بن طاہر مقدسی نے جواز السماع والمزامیر لکھی ہے۔
- (۷) ابو الفتح غزالی نے بوارق الاسماع فی تکفیر من یحرم السماع لکھی ہے۔
- (۸) عبد الحق محدث دہلوی نے قرع الاسماع فی بیان احوال القوم واقوالہم فی السماع لکھی ہے۔
- (۹) ابو منصور بغدادی نے المؤلف فی السماع (پورا نام یاد نہیں) لکھی ہے۔
- (۱۰) ابوقتیبہ نے الرخصة فی السماع لکھی ہے۔
- (۱۱) ابن حجر عسقلانی نے کف الراہع لکھی ہے۔
- (۱۲) علیم الدین حنفی (نسبہ بہاؤ الدین زکریا ملتانی) نے المقصد لکھی ہے۔
- (۱۳) نور اللہ حنفی نے فضاء عشاق لکھی ہے۔

ان کے علاوہ سید جمال الدین محدث حنفی نے مولانا فخر الدین زراذی نے اور علامہ غلام مصطفیٰ تھانیسری نے الگ الگ رسالے لکھے ہیں۔

یہ تمام کے تمام وہ لوگ ہیں جنہوں نے سماع و غناء کے موضوع پر الگ الگ مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ رہے وہ لوگ جنہوں نے اپنی اپنی مختلف کتابوں میں اس موضوع پر طویل یا قصیر بحثیں کی ہیں وہ یہ ہیں (۱) علامہ سید مرتضیٰ زبیدی شرح احوال العلوم میں (۲) ابوطالب مکی قوت القلوب میں (۳) امام عبد الوہاب شعرائی لطائف المتنبیین میں (۴) شوکانی نیل الاوطار میں۔ (۵) نواب صدیق حسن خاں دلیل الطالب علی ارجح المطالب میں (۶) علامہ خیر الدین رملی فتاویٰ خیریہ میں (۷) ابن عابین شامی رد المحتار میں (۸) شیخ عبد الحق محدث اشعة اللغات میں اور اخبار الاخیار میں (۹) قاضی ثناء اللہ پانی پتی اپنے مکتوبات میں (۱۰) ابوالنجیب عبد القاہر سہروردی آداب المریدین میں (۱۱) شیخ شہاب الدین سہروردی عوارف المعارف میں (۱۲) شیخ عبد القادر جیلانی غنیۃ الطالبین میں (اگر یہ آپ نہیں کی کتاب ہو) (۱۳) سید علی ہجویری کشف المحجوب میں (۱۴) امام غزالی احوال العلوم میں (۱۵) طاجون تفسیر احمدی میں (۱۶) خواجہ امیر خور و سیر الاولیاء میں (۱۷) امام یافعی نشر المحاسن میں (۱۸) کرد علی القدیم والحديث میں (۱۹) طنطاوی اپنے رسالہ موسیقی میں (۲۰) شاہ سلیمان پھلوار دی لمعات سلیمانی اور خمس المعارف میں۔

ان کے علاوہ ملفوظات مثلاً انیس للارواح، فواہد القواد، خیر الجالس، راحۃ القلوب وغیرہ میں اور نیز مکتوبات

سودی وغیرہ میں سب میں سماع و غنا پر لمبے لمبے مضامین موجود ہیں۔ اور ان تمام مذکورہ کتابوں میں شاید ہی کوئی کتاب ایسی ہوگی جس کا اقتباس و حوالہ اسلام اور موسیقی میں موجود نہ ہو۔ ان سب اکابر اُمت نے سماع اور گانے بجانے پر منفعل بحثیں کی ہیں۔ اور اس کے حدودِ حلت و حرمت سے بحث کی ہے۔ ان میں سے کسی سے مولانا یہ تقاضا نہیں فرما سکے کہ جہاں اسلامی نقطہ نگاہ سے غنا پر بحث کر رہے ہیں وہاں لگے ہاتھوں اسلام اور فحش کاری، اسلام اور سود خوار، اسلام اور باده خواری یا اسلام اور فسق و فجور کے نام سے بھی کوئی کتاب لکھ دیں۔ لیکن مولانا جعفر شاہ سے یہ جرم ہو گیا کہ ”اسلام اور موسیقی“ کے نام سے کتاب لکھی تو مولانا دریافت فرماتے ہیں کہ اسلام کے ساتھ موسیقی کو کیوں ٹانکا لگا۔ فحش کاری، سود خوار، باده خواری اور فسق و فجور کو کیوں نہ تنقید کر دیا؟

انصاف کا تقاضا تو یہ تھا جہاں مولانا کے کتب خیال میں ”امکان کذب باری“ پر رسالے لکھے گئے ہیں وہاں اپنی اس منطق کے مطابق وہ یہ تقاضا کرتے کہ امکان سرقت باری، امکان فسق و فجور باری وغیرہ وغیرہ پر بھی رسالے لکھو العیاذ باللہ! صحت تک المفلوات مگر وہ تو آستانہ ارادت و عقیدت ہے۔ وہاں جو کچھ ہو ٹھیک ہے۔ دوسرا جو کہے وہ غلط۔ اسے کہتے ہیں اپنی خواہشوں کو آکر بنانا۔

مصنف نے ”اسلام اور موسیقی“ میں لکھا ہے کہ اسلام ہر چیز میں حسن و جمال کو پسند فرماتا ہے حسن نیت، حسن عمل، حسن سیرت، حسن کلام، حسن خلق، حسن بیان، حسن فن، حسن ثواب وغیرہ سب میں حسن مطلوب ہے۔ اس کے انہوں نے قرآن کی بے شمار آیات نقل کی ہیں۔ حدیث کے بھی حوالے دئے ہیں۔ اور اس سے یہ قدرتی نتیجہ نکالا ہے کہ ”حسن صوت“ بھی ایک نعمت الہی ہے اور سیانہ اداؤ کا تو یہ معجزہ ہے۔ مولانا کو ان کے اس نظریے سے انکار ہے۔ یا یوں کہتے ان کے خیال میں اسلام حسن پسند نہیں بلکہ قبح پسند ہے اور اللہ جمیل و محب الجمال والا فرمان نبوی غلط ہے اور اسلام ذوقی جمال نہیں رکھتا بلکہ ذوق قبح رکھتا ہے۔ اگر مولانا کا یہی خیال ہے تو انہیں یہ خیال مبارک رہے۔ ہم اس پر کوئی بحث نہیں کرنا چاہتے۔ البتہ ایک بات قابل غور ہے، ”اعمال قرآن“ (جو خواص القرآن کے نام پر مولانا تھانوی کے ترجمہ و تفسیر کے حاشیے پر درج ہے، مولانا کی نظروں سے ضرور گزری ہوگی۔ یہ محبوب المطالع دہلی میں چھپی ہے اس میں آیت یا رضى ابلع صاوت، الخ کے اعمال مجربہ میں لکھے ہیں کہ اگر انکوں کے پتے پر یہ عبارت (جو حاشیے پر لکھی ہے) اور اس کے ساتھ یہی آیت لکھ کر بائیں ران پر باندھ لے تو سرعت کی شکایت نہ ہوگی۔ (تفصیل خود دیکھ لیجئے۔ ہمیں مفصل لکھنے سے شرم سی آتی ہے) اس کے علاوہ بھی بے شمار عملیات ایسے ایسے نادر قسم کے لکھے ہیں کہ بعض جگہ بے ساختہ سر پیٹ لینے کو دل چاہتا ہے۔ مگر ادش صرف یہ ہے کہ اگر قرآن مجید سے اس قسم کا تعویذ مستنبط ہو سکتا ہے تو جمال پسندی اور حسن صوت تو اس کے مقابلے میں بہت ہی معمولی چیز ہے۔ مولانا تعددِ اذ و نوح کو بہت بڑا ثواب تصور فرماتے ہیں اور اس پر پابندی عائد کرنے کو مداخلت فی الدین قرار دیتے ہیں۔ بات اب سمجھ میں آگئی۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر تعددِ اذ و نوح پر عمل نہ کیا

جائے تو ایسے تعویذوں کا استعمال آخر کہاں ہوگا؟

فاضل مصنف نے "بعض علماء کے حوالے سے لکھا تھا کہ قل ما عند اللہ خیر من اللہود ومن التجارۃ میں لہو اور تجارت معطوف و معطوف علیہ ہیں اس لئے اباحت میں جو حکم تجارت کا ہے وہی لہو کا بھی ہوگا۔ مولانا کو اس استدلال بڑی حیرت ہے اور ہمیں مولانا کی سیرت پر حیرت ہے۔ مولانا کسی شرعی استدلال کے قائل نہیں۔ ان کے لئے سب سے بڑا استدلال خود ان کا اپنا وجدان ہے۔ خواہ غلط ہو یا صحیح۔ انہوں نے یہ طے فرمایا ہے کہ لہو تو ہوتا ہی ہے حرام۔ لہذا تجارت کے ساتھ یہ کیسے حلال ہو سکتا ہے؟ حرمت کی دلیل؟ صرف مولانا کا بے سند خیال۔ مولانا نے اس حدیث پر غور نہیں فرمایا کہ حضورؐ نے ایک انصاریہ کے بیاہنے کے بعد حضرت عائشہؓ سے یہ پوچھا کہ تم نے کوئی عورت اس کے ساتھ کیوں نہ کر دی جو ذرا گاتی بجاتی اس کے ساتھ جاتی کیونکہ فان الانصار لعجبہم اللہو۔ انصار کو یہ لہو پسند ہے۔" (فارغ) آپ نے ملاحظہ فرمایا حضورؐ لہو کو جائز قرار دیتے ہیں اور مولانا عبدالمجید ریادی اسے حرام قرار دینے کی وجہ سے تجارت کے ساتھ نہیں ملتے۔ یہ جسارت اور کون کر سکتا تھا؟

آیت خیر من اللہود ومن التجارۃ میں لہو کے معنی علامہ قسطلانی ارشاد ساری شرح بخاری میں یوں لکھتے ہیں:

هو الطبل الذی کان یضرب لقدم التجارۃ فرحاً لقدمہا وعلاماً۔

یہ وہ طبل ہے جو قافلہ تجارت کے آنے کی خوشی میں اور اعلان کے لئے بجایا جاتا تھا۔

اس کے جائز ہونے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ اگر ناجائز ہوتا تو اس کی مانعت ہوتی۔ اور اس لحاظ سے یہ کہنا بالکل درست ہے کہ جو حکم تجارت کا ہے وہی اس لہو کا بھی ہے یعنی اگر ذکر الہی سے غافل کر دیں تو لہو اور تجارت دونوں لغت ہیں ورنہ دونوں یکساں مباح ہیں۔ معطوف اور معطوف علیہ کا حکم ایک ہونے پر مولانا کو بہت تعجب ہے لیکن اب یہ تعجب نہ رہے گا اس لئے کہ یہ استدلال مصنف کا نہیں۔ امام عبد الغنی نابلسی کا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

واللہ عطف اللہ علی التجارۃ وحکم المعطوف حکم ما عطف علیہ، وبالاجماع یصل التجارۃ۔ (الامتع)

انہوں نے لہو کو تجارت پر عطف کیا ہے اور معطوف کا حکم عین معطوف علیہ کا حکم ہوتا ہے اور تجارت بالاتفاق حلال ہے (لہذا لہو بھی حلال ہے)

مولانا تعویذ کے متعلق یہی فرمائیں گے کہ بعض اگلے بزرگوں نے بھی یہ لکھا ہے۔ بس یوں ہی سمجھئے کہ معطوف

---

لے یہ تعویذ اس طوائف کے علاوہ ہے جو بیشقی زیور میں درج ہے اور اس داڑھی کے بھی علاوہ ہے جو مولانا کے نزدیک .... کا ایک کامیاب ذریعہ ہے۔ ملاحظہ ہو صدق جدید ۱۲ اراکتہ پر ۵۲

معطوف علیہ کا یہ استدلال بھی مصنف کا نہیں۔ اگلے علمائے مؤثرین کا ہے۔ آپکا دل چاہے تو عبدالغنی نابلسی کا مذاق اڑا کر تماشا دیکھ لیجئے۔ مولانا آگے ارشاد فرماتے ہیں :

”جو ذہنیت قرآن مجید سے اتنی بے تکلفی برت سکتی۔ اسے حدیث سے کھل کھیلنے میں رکاوٹ ہی کیا ہو سکتی ہے۔ آخر ایسی روایتیں موجود ہی ہیں کہ آنحضورؐ نے اپنے حجرہ مبارک میں عید کے دن کم سن لڑکیوں کے ترنم گناٹھ شعر پڑھنے کو روارکھا ہے اور جب ایک جلیل القدر و مزاج شناس صحابی نے کہا کہ ہمیر کے گھر میں یہ شیطانی کھیل کیسا تو آپ نے فرما دیا کہ رہنے بھی دو آج عید کا دن ہے۔ استثناء کو قانون کا رنگ دے دینے میں دیر ہی کیا لگ سکتی ہے اور عجب کیا کہ کوئی منجملے بزرگ ایسے بھی نکل آئیں جو یہ لکھ کر کہ فلاں مفرکے موقع پر آنحضرتؐ اور صحابہ کرام سے نماز فجر قضا ہو جانا منقول ہے، بے تحاشہ یہ حکم لگا دیں کہ نماز کا قضا کر دینا سنت صحابہ و سنت رسولؐ ہے۔“

یہ تو آپ نے خود ہی ملاحظہ فرمایا کہ قرآن سے اتنی بے تکلفی کون برت رہا ہے اور حدیثوں سے کون کھل کھیل رہا ہے؟ مولانا نے ایک روایت بدرجہ مجبوری نقل کی ہے کہ حضورؐ نے عید کے دن گانا سنا۔ مولانا نے اسے اس انداز سے پیش کیا ہے کہ گویا ساری تاریخ اسلامی میں صرف یہی ایک واقعہ اور یہی ایک موقع سماع کا پیش آیا ہے اور بس۔ اسے کہتے ہیں تجاہل عارفانہ۔ فاضل مصنف نے سیدنا دلوئے لیکچر کے علماء و عرفا تک سماع سننے والے اتقیا کی اتنی طویل فہرست اور اتنی روایتیں درج کی ہیں کہ حلتِ سماع پر بلا تامل اجماع امت کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ شیخ محمد بن احمد مغربی طوسنی فرماتے ہیں کہ و هذا هو الاجماع السکوتی (دفعہ الاسماع، ہاں یہ صحیح ہے کہ اس کے منکرین کی بھی ایک جماعت موجود ہے۔ لیکن سچی بات یہ ہے کہ صرف نقشب نے اسے مختلف فیہ بنا دیا ہے ورنہ دنیا کا کون سا شرعی مسئلہ ایسا ہے جس پر اجماع کا دعویٰ کیا جاسکے؟ امام احمد بن حنبل نے اسی لئے فرمایا ہے کہ من ادعی الاجماع فهو کاذب (کسی مسئلے پر اجماع امت ہونے کا دعویٰ کرنے والا جھوٹا ہے، البتہ یہ صحیح ہے کہ بعض خارجی اسباب موسیقی یا سماع کو مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی اور حرام مطلق بھی بنا دیتے ہیں۔ لیکن یہ معاملہ صرف سماع کے ساتھ ہی نہیں ہر مسئلے کے ساتھ ہے نیز یہ ایک وقت میں حرام اور دوسرے وقت میں حلال ہے۔ نکاح ایک موقع پر فرض اور دوسرے موقع پر حرام ہے۔ تعدد ازواج ایک محل پر ضروری اور دوسرے موقع پر گناہ ہے جنتی نے اسلام اور موسیقی میں اس کی تصریح بھی جا بجا کر دی ہے۔

کہنا یہ ہے کہ ان تمام پیش کردہ روایات صحیحہ سے صرف نظر کر کے مولانا نے صرف ایک ہی روایت کا مجبوراً ذکر کیا ہے اور اس سے یہ اصول بنالیا ہے کہ یہ استثناء ہے اور استثناء کو قانون کا رنگ نہیں دیا جاسکتا۔ سوال یہ ہے کہ آپ کو اسے استثناء قرار دینے کا اختیار کس نے دیا ہے؟ عہد نبوت سے لے کر آج تک کسی نے اسے استثناء نہیں قرار دیا۔ صرف آج ایک ”مجتہد“ اسے استثناء قرار دے رہا ہے۔ پھر ”مسن استدلال“ ملاحظہ ہو کہ ”اگرچہ ایک سفر کے موقع پر حضورؐ کی نماز قضا ہوئی لیکن قضا نماز کو سنت نہیں قرار دیا جاسکتا۔“ سب سے پہلی گزارش تو یہ ہے کہ اگر حضورؐ کا گانا سنت

نہیں تو تعداد و اوج کس دلیل سے سنت و ثواب ہو گیا؟ علاوہ ازیں سماع غنا اور قضاے نماز میں اتنا بے فرق ہے کہ اسے سمجھنے میں کسی مبتدی کو بھی دشواری نہیں ہو سکتی۔ قضاے نماز کا سبب غیر اختیاری غفلت تھی یا جنگی کمزوریت، (بموقعہ خدمت)۔ غنا اور دف سنانے میں ایسی کوئی مجبوری نہ تھی۔ علاوہ ازیں یہ صرف ایک ہی موقع (عید کا) نہ تھا جہاں حضور نے گانا سنا ہو۔ حضور نے بموقعہ ہجرت بھی سنا، حجرہ عائشہ میں بھی سنا، ربیع بنت معوذ کے گھر پر بھی سنا۔ صرف اسی قدر نہیں بلکہ ایک انصاریہ کی رخصتی کے بعد یہ تقاضا کیا کہ تم نے اس کے ساتھ کوئی گانے بجانے والی کیوں نہ بھیج دی۔ ایک موقع پر حضرت عائشہ کے سوال پر یہ بھی بتایا کہ فلاں گیت گانا چاہئے تھا۔ ایک موقع پر ایک مغنیہ (زینب) کو پیچھے سے دوڑا دیا کہ جلد جا کر رخصت ہونے والی دلہن کے ساتھ مل جا۔۔۔ مولانا کے نزدیک استسنا کی تعریف گویا یہ ہوتی کہ جو بات بار بار ہو وہ استسنا ہے اور جو کبھی کبھی ہو وہ کلیہ ہے۔ ذرا سوچئے کیا حضور نے یہ بھی کہی فرمایا ہے کہ فلاں کو نماز قضا کرنے دو کیونکہ آج عید ہے۔ دیکھو تم فلاں نماز ضرور قضا کرو کیونکہ انصار کو قضاے نماز پسند ہے اور اسے زینب! دوڑ کر تم بھی نماز قضا کرنے والوں کے ساتھ مل کر اپنی نماز قضا کرو؛ مثال دیتے وقت اس قدر زیادہ بہکنا مناسب نہیں۔ رہا حضرت ابوبکر کا یہ فرمانا کہ حضور کے سامنے یہ شیطانی فعل کیسا؟ اس بات کی دلیل نہیں کہ کسی عورت کا حضور کے سامنے دف پر گانا فی الواقع کوئی شیطانی فعل تھا۔ سیدنا ابوبکر کی عقیدت میں اتنا متجاوز نہ ہونا چاہئے کہ رسول کی عظمت کا بھی خیال نہ رہے۔ جناب ابوبکر کے انداز گفتگو کو سمجھنے کے لئے اُسی ذوقِ سلیم کی ضرورت ہے جس سے اکثر منکرینِ سماع محروم ہیں۔ ایسے بیسیوں جائز کام ہیں جو بزرگوں کے سامنے کرنے میں احتیاط کی جاتی ہے۔ بچے بزرگوں کے سامنے شور و غل کر رہے ہوں تو انہیں ڈانٹ دیا جاتا ہے۔ چار زانو یا ننگے سر بیٹھے ہوں تو ہٹکا کر دیا جاتا ہے۔ یہ اس لئے ہوتا ہے کہ یہ باتیں بے موقع یا خلافِ ادب ہوتی ہیں۔ ناجائز نہیں ہوتیں۔ صدیقِ اکبر کے دل میں حضور کی جو عظمت اور جو ادب تھا اور وہ حضور کے سامنے جس سجدگی کو برقرار رکھنا چاہتے تھے اس کا تقاضا یہی تھا کہ وہ ڈانٹ دیں۔ ان کا ڈانٹنا صحتِ تقاضا و بے غفلت تھا لیکن حضور نے انا صدیقِ اکبر کو روک دیا۔ ناجائز ہونے کا تو یہاں کوئی قصہ ہی نہیں۔ حضرت ابوبکر کے قول سے عنا کو ناجائز قرار دینا اور اس ناجائز کو حضور کے لئے جائز رکھنا اور اس سے استسنا کا اصول متفرع کرنا ایک ایسا انوکھا اجتہاد ہے جو مولانا ہی کے حصے میں آ سکتا تھا۔

اس کے بعد مولانا لکھتے ہیں :

”ذہین و طبار مصنف نے کیسے کیسے دلائل فقہی سے تمسک و استناد کیا ہے۔ اس کا اندازہ ایک اس دلیل سے کیجئے کہ کسی نے ساتویں صدی کے قاضی القضاۃ مصر و شام شیخ تقی الدین سبکیؒ سے سوال کیا کہ غیبت بدتر ہے

لے یہ تمام روایتیں ”اسلام اور موسیقی“ میں موجود ہیں لیکن مولانا کو ان سے صرف نظر میں مصلحت نظر آئی۔

یا سماع تو اس کا جو منظوم جواب شیخ نے دیا اس کا یہ مضمون ہے کہ غیبت تو قرآن کی نص سے حرام ہے اور کُتُب و لعب میں شیخ کی کچھ گنجائش باقی ہی رہ جاتی ہے! — خوب ہوا جو کسی نے یہ سوال نہیں کر دیا کہ غنا و قتل انسانی میں قبیح ترکوں ساعمل ہے! — گویا کسی نے دعویٰ یہ کیا ہے کہ غناء کا درجہ بدترین سیئات کا ہے؟ شکر ہے کہ مولانا نے غنا کو بدترین سیئات کا درجہ نہیں دیا اور روایات غنا کا کچھ تو احترام کیا ورنہ پہلی سانس میں تو اسے سود خواری، فحش کاری، بادہ خواری اور فسق و فجور کا ہم پلہ قرار دے چکے تھے۔ اب یہاں ذرا نیچے اترے ہیں یعنی غنا سیئات میں تو ضرور داخل ہے، البتہ بدترین سیئات میں اس کا شمار نہیں۔

اس کے بعد مولانا ارشاد فرماتے ہیں:

کتاب کا بیشتر حصہ اسی رنگ کا ہے۔ تاریخی ماخذوں میں سے ایک ماخذ ابو الفرج اصفہانی صاحب لغاتی ہیں! اور مطالب قرآن و حدیث کی تشریح کے لئے مصنف اقرب الموارد بلکہ المنجد تک اتر گئے ہیں۔ مولانا نے یہاں وہی انداز تحریف و تجاہل اختیار فرمایا ہے جو بے شمار روایتوں میں سے صرف ایک روایت غنا کا ذکر کر کے اختیار فرمایا ہے ظاہر یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ مصنف ماخذ ایک آدھ کتاب سے زیادہ نہیں۔ ان ماخذوں میں بھی کتاب الاغانی جیسی لچر کتاب ہے۔ اصلیت و حقیقت پر پردہ ڈالنے کی اس سے زیادہ نادر مثال آپ کو کہاں مل سکتی ہے؟ آغانی کے مقام سے وہ ناواقف نہیں ہیں اور یہ ان کا اصلی ماخذ بھی نہیں۔ ان کا اخذ قرآن ہے، کتب احادیث ہیں، تفاسیر ہیں اور وہ مستند کتابیں ہیں جن میں سے صرف چند کی فہرست ہم نے بھی اوپر پیش کی ہے۔ ان سب کے حوالے ان کی کتاب "اسلام اور موسیقی" میں درج ہیں مگر ان سینکڑوں حوالوں میں سے اعتراض کی نگاہ صرف آغانی پر جا پڑی۔ آغانی کا انہوں نے صرف تین جگہ حوالہ دیا ہے۔ ایک جگہ تنہا اور دو جگہوں پر دو سری کتب کی تائید میں۔ ملاحظہ ہو صفحہ ۵۷، ۵۸، ۵۹۔ مولانا کو اگر آغانی پسند نہیں تو وہ ان تینوں حوالوں کو الگ کر کے بتائیں کہ اس سے اصل مسئلے میں کیا فرق پڑا؟ اگر انکی نگاہ میں آغانی ایسی با وقعت کتاب ہوتی تو صرف تین حوالوں ہی پر اکتفا نہ کرتے بلکہ تین ہزار حوالے درج کر دیتے لیکن انہوں نے اپنا ماخذ آغانی کو نہیں بنایا۔ مصنف ان کتابوں کو اپنا ماخذ بنایا ہے جن کے مستند ہونے سے انکار کی جرأت مولانا کے ہم مشرب اکابر بھی نہیں کر سکتے۔ اور مولانا کو یہ سن کر بہت افسوس ہو گا کہ علامہ شبلی نعمانی جیسے محقق بھی الفاروق جیسی اعلیٰ کتاب میں اس قابل نفرت کتاب یعنی آغانی کا حوالہ دیتے ہیں۔ (دیکھئے حصہ دوم۔ شاعری کی اصلاح)۔ بات یہ ہے کہ آغانی کا مقام کتنا ہی اسفل سہی لیکن شروع سے آخر تک ہر سطر غلط نہیں۔

اور ہاں مولانا کے اندر لغات کی بحث چھیڑنے کا بھی شوق بیدار ہوا ہے۔ غلط و کرب کی بحث کے بعد غالباً پہلی بار پھر یہ کرب پیدا ہوا ہے۔ مولانا کو یہ غصہ ہے کہ دو عیسائیوں کے لکھے ہوئے عربی لغت سے کیوں استناد کیا ہے۔ مستند لغت تو وہ ہوتا ہے جس پر مصنوعی اسلامی تقدس کا غلاف چڑھا ہو۔ گویا مولانا یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ شروع سے آج تک



جتنی تفسیریں لکھی گئی ہیں ان میں جھک ہی ماری گئی ہے کیونکہ ان تمام ”ظالموں“ نے اپنی اپنی تفسیروں میں جاہلیت کے مشرک اور عیسائی شعرا کے کلام سے استناد کیا ہے اور قرآن کے معانی کی تعیین ان بے دینوں کے اشعار سے کی ہے۔ مولانا کو اگر اس سے انکار ہو تو پہلے انکار نامہ شائع فرمادیں اس کے بعد ہم انشاء اللہ اسی موضوع پر پوری کتاب لکھ کر حاضر کر دیں گے۔ مولانا کے پاس اگر ”اقرب الموارد“ ہو تو اس کا مقدمہ صفحہ ۶ ملاحظہ فرمائیں۔ سعید الخوری الشرونی السنائی و مولف اقرب الموارد، الفاظ اور ان کے معانی اپنے گھر سے نہیں لایا ہے۔ ہمارے ہی خزائن لغوی کو سمیٹ کر ایک جگہ جمع کر دیا ہے اور اس لحاظ سے یہ ایک لاجواب لغت ہے جن لغات کو اس مولف نے چھانا ہے ان کی فہرست اس نے خود اس مقدمے میں دے دی ہے۔ ابن منظور کی لسان العرب، زمخشری کی مصباح، البلاغۃ والادب، جوہری کی صحاح، فیومی کی مصباح، راعب الاسفہانی کی مفردات، مطرزی کی المغرب، زبیدی کی تاج العروس، مجد الدین فیروز آبادی کی قاموس ابن فارسی کی مجمل، رازی کی منتقی، وغیرہ شرتونی نے یہ ساری کتابیں چھان کر عمدہ بجائی ترتیب سے سارے الفاظ و معانی کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے۔ اور تیسری جلد ذیل مذیل میں ان تمام اہل لغت کی غلطیاں بھی بتادی ہیں۔ یہ سارے لغات کا ایسا جواب نچوڑ ہے کہ تمام دوسرے لغات سے بے نیاز کر دینے کو کافی ہے۔ اس میں عام معانی کے علاوہ علمی مصطلحات اور لفظیات کی بھی تشریح ہے اور لغات جدیدہ بھی ہیں۔ اور ٹھہریے تذرا دوسری جلد کا خاتمہ بھی دیکھ لیجئے جہاں مصر کے سابق وزیر معارف عبداللہ فکری پاشا اور مفتی محمد عیدہ مصری کے شاندار تبصرے ہیں۔ ذرا ان کو بھی سمجھ سمجھ کر ملاحظہ فرمائیجئے۔ ان شاء اللہ آنکھیں کھل جائیں گی اور اس اقرب الموارد کا مقام معلوم ہو جائے گا۔ مولانا ”غیاث اللغات“ کو ایک زمانے میں اپنا عجیب و ماہوی سمجھتے تھے جس پر مولانا ابو الکلام آزاد نے ڈانٹ بتائی تھی۔ اب مولانا وہی ڈانٹ اقرب الموارد کے بارے میں متغیر کرنا چاہتے ہیں اس لئے کہ خود اس کتاب کے مقام سے واقف نہیں ہیں۔ ہم انہیں یقین دلاتے ہیں کہ وہ اور ہم سب بھی اسے ہمیشہ شرمندگی کے ساتھ دہ دہ کر رہیں بلکہ پوری جرأت کے ساتھ ہمیشہ کرتے ہیں گے اور دوسرے لغات کے ساتھ اس کے حوالے بھی دیتے رہیں گے یہ قرآن کے حوالے دیتا ہے اور احادیث کے بھی اور اشعار جاہلیت کے بھی اور مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ دوسری کتابوں کے بھی مسلمانوں کے لکھے ہوئے لغات میں اور اس میں جو فرق ہے اسے ایک بندی بھی جانتا ہے کسی مذہبی بات کو وہ عندنا لکھتا ہے اور مسلمان عند المسیحین لکھتے ہیں اسی طرح وہ سیوے کو لقب ربنا المسیح لکھے گا اور مسلمان لقب المسیح لکھے گا۔ قرآن کو وہ یزعم المسلمون اندا نزل علی نبیہم لکھے گا اور مسلمان یزعم نہیں لکھے گا۔ یہ وہ مقامات ہیں جن کا تعلق ذاتی عقیدے سے ہے نہ کہ لغوی معانی سے۔ اسے ہر شخص جانتا ہے نفس لغت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔

یہی حال ایسا انطون ایاس کا ہے جس نے المنجد لکھی ہے۔ اسے اقرب الموارد کا خلاصہ سمجھتے نفس لغت میں اس کا درجہ وہی ہے جو دوسرے لغات کا ہے۔ لغت کوئی مذہبی کتاب نہیں ہوتا جس سے تعصب برتنا ضروری ہو۔

اس کی حیثیت وہی ہے جو اشعار جاہلیت کی ہے غفر بن کے نزدیک شعرائے جاہلیت اپنے تئوں کی تعریف کرتے ہیں لیکن زبان ولغت کی حیثیت سے اسے بطور سند پیش کیا جاتا ہے۔ یہ سند عقیدے کی نہیں ہوتی صرف زبان کی ہوتی ہے۔ اور کچھ نہیں تو مولانا فراہی صاحب مرحوم کی ہی تفاسیر دیکھ لیجئے جن میں شاید اشیٰ فی صد تعین معنی اشعار جاہلیت سے کی گئی ہے۔ ان تمام باتوں کو چھوڑیے معتق اسلام اور موسیقی میں صرف دو تین جگہ اقرب الموارد اور منجد کے حوالے دیئے ہیں اور وہ بھی تنہا نہیں بلکہ مفردات راغب کے ساتھ۔ ان کو غلط ثابت کرنے کے لئے صرف اتنا کہنا کافی نہیں کہ یہ اقرب الموارد یا منجد میں ہے اس لئے غلط ہے۔ غلط ثابت کرنے کے لئے مثبت طریقہ اختیار کرنا چاہئے کہ فلاں مقدس لغت میں اس کے خلاف لکھا ہے۔ مولانا یہ تو کہ نہیں سکے۔ بس یہ کہہ کر گزر گئے کہ تم تو اب اقرب الموارد اور منجد پر اتر آئے بغیرت ہے جو مصنف غیاث اللغات کا کہیں حوالہ نہ دیا۔

مولانا کے نزدیک سند صرف وہ ہفوات ہیں جو کسی اگلے بزرگ کی تصنیف میں موجود ہوں ثبوت کے لئے ایک ہی مثال لے لیجئے۔ اس موقع پر ہم یہاں ایک مطبوعہ مضمون کا ابتدائی حصہ نقل کرتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے اور یہ بھی فیصلہ کر لیجئے کہ قرآن کے ساتھ کون بے باکی اور بے تکلفی برتا ہے اور حدیث کے ساتھ کون کھل کھلتا ہے :

**دَابَّةُ الْأَرْضِ**۔ دابة الارض کی تفسیر صدیوں سے ایک چستان نبی ہوئی ہے جس آیت میں اس کا ذکر ہے۔ وہ یوں ہے :

وَإِذَا وَقَعَتِ الْفُؤُلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ ۝ (نمل ۶)

جب ان پر بات پوری ہو جائے گی، تو ہم ان کے لئے زمین سے ایک دابہ نکالیں گے، جو انہیں بتائے گا کہ لوگ ہماری آیتوں پر یقین نہ لاتے تھے۔

صحیح تفسیر میں آپ کو کوئی لطف نہ آئے گا جب تک ”موضع القرآن“ اور تفسیر احمدی کی دو دلچسپ تفسیریں بھی نہ سن لیں موضع القرآن میں ہے کہ :

قیامت سے پہلے کئے کا پہلا صفا پھٹ کر اس میں سے ایک جانور نکلے گا۔ اور لوگوں سے کہے گا کہ اب قیامت بہت نزدیک ہے، پھر سچے مسلمانوں اور کافروں کے نشان لگا کر انہیں جدے جدے کر دے گا۔

یہ تو تھی مولانا شاہ عبدالقادر صاحب کی تصریح۔ اب اس تصریح کی مزید تشریح تفسیر احمدی کے مؤلف ملا جیون کی زبان سے سنئے۔ ہم آپ کی دلچسپی کے لئے اسے نمبر وار لکھتے ہیں :

(۱) وہ جانور (یعنی دابة الارض) ساڑھ گز کا ہو گا (۲) وہ اس قدر بجائے گا کہ کوئی اس سے آگے نہیں نکل سکے گا (۳) اس کے چار پاؤں اور پر اور دو میں ہوں گے اور دو بازو (۴) منہ آدمی کا سا ہو گا (۵) آنکھیں ششوں کی سی (۶) کان ہاتھی کے (۷) کانقہ غالباً راوی کو یاد نہ رہا ہو گا (۸) مینگ پاؤں کے سے (۹) گردن شتر مرغ کی سی (۱۰) سینہ شیر کی سی۔

۱۱) رنگ چیتے کا سا۔ ۱۲) کو کہیں بلی کی سی۔ ۱۳) دم بھیر کی سی۔ ۱۴) پتھر سے اس طرح نکلے گا جس طرح صالح علیہ السلام کی اونٹنی نکلی تھی۔ اس میں اختلاف ہے کہ وہ رفتہ رفتہ تین دن میں نکلے گا یا ایک ہی دن میں۔ ۱۵) آفتاب کی طرح سارے جہان میں بھر جائے گا۔ ۱۶) اس کے پاس حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عصا اور حضرت سلیمان علیہ السلام کی انگوٹھی بھی ہوگی زفاہر ہے کہ ساتھ گز کے جانور کے لئے حضرت موسیٰ کا عصا ایک خلال سے زیادہ حیثیت نہ رکھے گا اور حضرت سلیمان کی انگوٹھی اس کے پاس اسی صورت میں ہوگی جبکہ اس کی انگلی بہت پتلی ہو۔ تناسب جسم کے لحاظ سے تو اس کی انگلی ہاتھی کے پاؤں کے برابر ہونی چاہئے جس میں کوئی بڑی سے بڑی انگشتری بھی نہیں آسکتی۔ ۱۷) مسلمانوں کے چہروں کو وہ عصا سے کئے گا وہ فوراً روشن ہو جائیں گے۔ ۱۸) کافروں کے چہروں پر اس انگوٹھی کی مہر لگائے گا۔ اس سے ان کے چہرے سیاہ ہو جائیں گے۔ ۱۹) وہ کسی کو بھی نام لے کر نہیں پکارے گا۔ اتنا حافظہ بھی کس جانور کا ہو سکتا ہے کہ دنیا کے کئی ارب آدمیوں کے نام یاد رکھے؟ ۲۰) روشن چہرے والوں کو بہشتی کہے گا اور سیاہ چہرے والوں کو دوزخی۔

مومن القرآن اور تفسیر احمدی کی یہ دونوں روایتیں جناب مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نے بھی بڑی عقیدت اور وثوق کے ساتھ اپنی "نوائے القرآن" میں نقل فرمائی ہیں۔ اور اسی کے مطابق ترجمہ یوں فرمایا ہے:

اور جب وعدہ (قیامت کا) ان پر پورا ہوئے تو ہوگا۔ تو ہم ان کے لئے ایک (عجیب) جانور نکالیں گے کہ وہ ان سے باتیں کرے گا کہ کافر لوگ ہماری (یعنی اللہ تعالیٰ) کی آیتوں پر یقین نہ لاتے تھے۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا؟ یہ ہے وہ تفسیر (دابة الارض یا "اسلامی گنیش جی" کی تصویر) جس پر مولانا کا ایمان ہے۔ کیونکہ پچھلے بزرگوں میں سے کسی نے اپنی تفسیر میں درج کر دی ہے۔ یہ مکمل سند ہے اور اقرب الموارد اور منجد صرف اس لئے بے سند ہے کہ انہوں نے اپنی طرف سے کچھ نہیں لکھا ہے بلکہ پچھلے بزرگوں ہی کے لغات کو ایک خاص ترتیب سے جمع کر دیا ہے۔ یہ دونوں کتابیں نہ موسیقی پر لکھی گئی ہیں نہ مذہبی کتابیں ہیں۔ یہ دونوں کتابیں لغت عرب سے تعلق رکھتی ہیں اور اسی طرح مستند ہیں جس طرح کوئی اور عربی لغت ہو سکتا ہے۔ اور یہ تو پورے یقین کے ساتھ عرض کرتا ہوں جو معانی مصنف نے "اسلام اور موسیقی" میں اقرب الموارد اور المنجد سے نقل کئے ہیں انہیں کوئی عربی لغت نہیں ٹھہرا سکتا۔

آخر میں مولانا تحریر فرماتے ہیں :

سب سے آخری صفحہ پر مصنف نے موسیقی کو ایک "جائزہ کھیل" اور "تفریح" کی حیثیت دی ہے بعد اگر معصفت کی شان میں صریح گستاخی نہ ہو رہی ہو تو یہ بد مذاق اور حسن ناشناس تبصرہ نگار خود اس کتاب کا درجہ بھی بس ایک جائزہ کھیل، ذہنی تفریح، دماغی تفریح اور عقلی جمناسٹک کا سمجھتا ہے !

ہمارا یہی خیال مولانا کے تبصرے کے متعلق ہے۔ اور ناظرین اس کا زیادہ بہتر فیصلہ کر سکیں گے کہ اسلام اور موسیقی "ایک جائزہ کھیل، ذہنی تفریح، دماغی تفریح اور عقلی جمناسٹک ہے یا خود مولانا کا وہ تبصرہ جو "اسلام اور موسیقی"

پر فرمایا گیا ہے۔ سچ پوچھتے تو مصنف موسیقی کو محض ایک جائز تفریح کہہ کر انتہائی رعایت سے کام لیا ہے ورنہ شیخ الفقہاء الخفیف علامہ رملی تو صوفیاء کرام کی محافلِ سماع کو مستحب تک لکھتے ہیں۔ ملاحظہ ہو فتاویٰ خیر یہ ج ۲ کی یہ عبارت:

اما سماع السادة الصوفية فبمحزل من هذا الخلاف بل مرتفع عن درجة الاباحة الى رتبة المستحب كما صرح به غيره واحد من المحققين۔

رہا صوفیہ کرام کا گانا سننا تو وہ ان اختلافات سے بالاتر چیز ہے بلکہ جواز کے درجے سے گزر کر یہ مستحب کے درجے تک پہنچتا ہے جیسا کہ بہت سے محققین نے اس کی تصریح کر دی ہے۔

اب رہا اسے ڈوم، ڈھاری، میراثی، قوال اور گویے کی صف میں لا کر سماع کی تحفیر کرنا تو اس کے متعلق ہم نہایت ادب سے مولانا کی خدمت میں شیخ محمد بن احمد مغربی طونسی کی یہ عبارت پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ:

من لہ اتساع علی ذوق و مشرب و رقة القلب ادھر کہ معنی السماع و من حرم ذلک فھو حمار و لا یعقلھا الا العالمون۔ (فرح الاسرار مطبوعہ انوار محمدی لکھنؤ)

جس کے اندر ذوقِ سلیم، وسیع الشرب اور درودل ہو وہی سماع سے لطف اندوز ہو سکتا ہے اور جو اسے حرام کہتا ہے وہ حمار ہے۔ اور اسے اہل علم ہی خوب سمجھ سکتے ہیں۔

آخر میں ہم یہ ظاہر کر دینا بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ فاضل مصنف مولانا جعفر شاہ صاحب کی کتاب اسلام آمد موسیقی میں کئی جگہ ہمیں بھی خامی نظر آئی ہے لیکن مولانا دریا بادی کی طرح کتاب کی تمام خوبیوں سے چشم پوشی کرنا ہم خلاف انصاف سمجھتے ہیں۔ فاضل مصنف کی وسعتِ نظر، وقتِ نگاہ، محنت و کاوش اور میانہ روی کی قدر نہ کرنا صحافی دیانت کے مطابق نہیں کہا جاسکتا۔ یہ واقعہ ہے کہ اردو میں اتنی جامع کتاب اب تک نہیں لکھی گئی ہے۔

(بشیر احمد ڈار)

## ازدواجی زندگی کے لئے قانونی تجاویز

مصنف محمد جعفر شاہ پھلواری

قیمت ایک روپیہ

ملنے کا پتہ

میںجرادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ ۲ کلب روڈ۔ لاہور (غربی پاکستان)

## افکارِ غزالی

الاعتصام کا تبصرہ مصنف: مولانا محمد حنیف ندوی - شائع کردہ: ادارہ ثقافت اسلامیہ - ۲ کلب روڈ لاہور  
صفحات: ۵۱۴ سائز: ۲۲x۱۸ قیمت: سات روپے

”افکارِ غزالی“ مولانا محمد حنیف صاحب ندوی کی تازہ تصنیف ہے۔ یہ بہترین کاغذ، عمدہ کتابت، نفیس طباعت مضبوط جلد اور خوش نظر سرورق کے ساتھ حال ہی میں ادارہ ثقافت اسلامیہ نے شائع کی ہے۔

مولانا محمد حنیف ندوی وسیع المطالعہ عالم ہیں۔ ان کے غور و فکر کی حدیں دور دور تک پہنچی ہوئی ہیں قرآن و حدیث، فقہ و اصول، منطق و فلسفہ، ادب و کلام اور ان کے متعلقات و لوازمات کے تمام گوشوں پر ان کی نگاہ ہے۔ فلسفہ و فکر کی گہرائیوں میں ان کو خصوصیت سے درک حاصل ہے۔ اس کی پیچیدہ گتھیوں کو سلجھانے اور اس کی مشکلات کو حل کرنے میں کوشاں رہنا انوں سمجھے کہ ان کے فہم و مطالعہ کا مرکزی نقطہ ہے۔ اس سے ان کے تعلق خاطر کا یہ عالم ہے کہ یہ کسی بھی موضوع پر گفتگو کریں اس میں فلسفیانہ رنگ بھر لیتے ہیں اور اسی کی گہرائیوں میں اتر کر اس کو مدارِ بحث بناتے ہیں۔ ”مسئلہ اجتہاد“ کے بعد ابن خلدون اور غزالی کو انھوں نے اسی لئے منتخب کیا کہ اس موضوع میں ان کے فلسفیانہ ذوق کی تسکین کا سامان مضمّن تھا۔ مولانا کا انداز بیان اتنا میٹھا اور اسلوب نگارش اتنا پیارا ہے کہ فلسفہ ایسے خشک موضوع کے اطراف و اکناف ان کے قلم کی زد میں آکر بالکل صاف ہوتے جاتے ہیں اور اس کے پیچیدہ عقدوں کے کواڑ کھلتے چلے جاتے ہیں۔ اس کی وجہ ان کی قادر الکلامی اور زبان پر برہنہ آتم عبور و استحضار ہے مولانا کے اس مخصوص انداز اور اچھوتے اسلوب ہی کی وجہ ہے کہ اس سے قبل ان کی مایہ ناز تصنیف افکار ابن خلدون اہل علم و اصحاب دانش میں بے حد مقبول ہوئی اور بڑے بڑے فضلاء و ماہرینِ فن سے خراج تحسین وصول کیا۔ امام محمد بن محمد غزالی عظیم شخصیت کے مالک ہیں۔ ان کی عبقریت و نابغیت کا پوری دنیا علم میں شہرہ ہے لیکن اسے ایک علمی سانحہ کہتے کہ اردو میں سوائے علامہ شبلی مرحوم کی ”غزالی“ کے ان پر کوئی قابلِ ذکر مواد نہیں ملتا۔ یہ کتنے بڑے الم انگیز نجب کی بات ہے کہ اتنی بڑی ہمہ گیر وسعت پذیر زبان اتنے بڑے ہمہ اوصاف صاحب فکر اور اہل علم امام کی زندگی اور ان کے علمی و فکری کارناموں سے اتنی ہی کہ سوائے ایک کتاب (غزالی) کے اس میں کچھ بھی نظر نہ آئے۔ ضرورت تھی کہ اس کمی کو پورا کیا جاتا اور غزالی کی شخصیت اور ان کے عظیم کارناموں کو جامہٴ اردو سے طبوس و مزین کیا جاتا۔ مجدائے مولانا محمد حنیف ندوی کا قلم حرکت میں آیا اور یہ عظیم و جلیل کام انجام کو پہنچا۔

## مطبوعاتِ بزمِ اقبال

مجلہ اقبال - مدیر:- ایم۔ ایم۔ شریف - بشیر احمد ڈار	
سہ ماہی اشاعت - دو انگریزی - دو اردو شماروں میں قیمت سالانہ دس روپے صرف اردو یا انگریزی پانچ روپے	
میشافز کس آف پرشیا - مصنف علامہ اقبال	۵-۰-۰
ایچ آف دی وسٹ ان اقبال - مصنف منظر الدین صدیقی	۲-۰-۰
اقبال اینڈ والنٹرنزم - مصنف بشیر احمد ڈار	۶-۰-۰
ذکر اقبال - مصنف مولانا عبد المجید سالک	۵-۰-۰
اقبال اور ملا - مصنف ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم	۰-۱۲-۰
مکاتیب اقبال - بنام خان محمد نیاز الدین خان مرحوم	۲-۳-۰
تقاریرِ یومِ اقبال - ۱۳۵۲ء	۱-۳-۰
علامہ اقبال - مترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم	۱-۸-۰

## مطبوعاتِ مجلسِ ترقیِ ادب

غیب و شہود	مصنف سید نذیر نیازی	۳-۴-۰
تعارف جدید سیاسی نظریہ - مترجمہ عبد المجید سالک و عبد المحصی	۲-۱۲-۰	
حکمتِ قرآن	مترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم	۱-۰-۰
دولتِ اقوام	مترجمہ شیخ عطاء اللہ و فخری	۱-۰-۰
فلسفہ و شریعتِ اسلام	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	۵-۰-۰
نظامِ معاشرہ و تعلیم	مترجمہ عبد المجید سالک و عزیز	۴-۰-۰
صلحہ کا پتہ		

سکرٹری بزمِ اقبال و مجلسِ ترقیِ ادب زیرِ سنگہ داس گلارڈن - لاہور

اچھی عادتیں بڑی دولت ہیں



کیا آپ صفائی کا خیال رکھتے ہیں؟



کیا آپ وقت کے پابند ہیں؟



کیا آپ اصولِ صحت کے پابند ہیں؟



کیا آپ ہمیشہ تپاک بستے ہیں؟

کیا آپ روپیہ بھی بچاتے ہیں؟

ہمیں اپنی زندگی کو صرف گزارنا نہیں بلکہ سدھارنا اور سنوارنا لازم ہے۔ عمدہ اخلاقی عادات ایسا فریضہ ہیں جو آپ اپنا انعام ہے۔ اچھی عادتوں سے کردار بنتا ہے جو خود بڑی دولت ہے، اور بچت کی عادت سے قیمت بھی بن جاتی ہے۔

پس اندازی اُن عمدہ عادات میں سے ہے جن سے دلی اطمینان بھی حاصل رہتا ہو اور آئندہ خوش حالی کی ضمانت بھی خصوصاً جب کہ آپ اپنی بچت سیونگ سرٹیفکیٹ میں لگائیں۔ آپ جو قسم ان تمناکات میں لگاتے ہیں اُس کی ضمانت حکومت ہے اور اس سے ملنے والے کاموں میں مدد ملتی ہے۔ اس کے علاوہ آپ کو اس پر اتنا معقول منافع ملتا ہے کہ کسی اور مدد سے نہیں ملتا۔ یعنی دس برس میں دس روپے کے چودہ روپے سرائے بن جاتے ہیں۔

بچت کی  
عادت ڈالنے

کفایت میں برکت ہے

پاکستان سیونگ سرٹیفکیٹ میں روپیہ لگاتے

۱۹۷۱ء کی صدی منافع ٹاک خانوں سیونگ بیورو اور مقرّرہ ایجنٹوں سے مل سکتے ہیں

# مطبوعات ادارہ ثقافت اسلامیہ

## انگریزی

الے روپے

- ۱۔ اسلامک آئیڈیالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعکیم ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) .. ۱۰
- ۲۔ فنڈیمینٹل ہیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعکیم ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) .. ۸
- ۳۔ دی فلیسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ بی ایچ ڈی) .. ۱۲
- ۴۔ محمد دی ایجو کیٹر (مصنفہ رابرٹ گلک) .. ۸
- ۵۔ اسلام اینڈ تھیو کریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..
- ۶۔ وہمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۱۲
- ۷۔ اسلام اینڈ کمیونزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعکیم ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) .. ۸

## اردو

- ۸۔ عقائد و اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۱۳
- ۹۔ اسلام میں حریت۔ مساوات۔ اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر) .. ۱۰
- ۱۰۔ اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) .. ۴
- ۱۱۔ اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۸
- ۱۲۔ دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۸
- ۱۳۔ اسلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعکیم و دیگر رفقاء ادارہ) .. ۸
- ۱۴۔ اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین) .. ۰
- ۱۵۔ اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۱۴
- ۱۶۔ علم کیمون (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) .. ۰
- ۱۷۔ مقام بنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواڑی نقوی) .. ۰



## ماہنامہ ثقافت لاہور

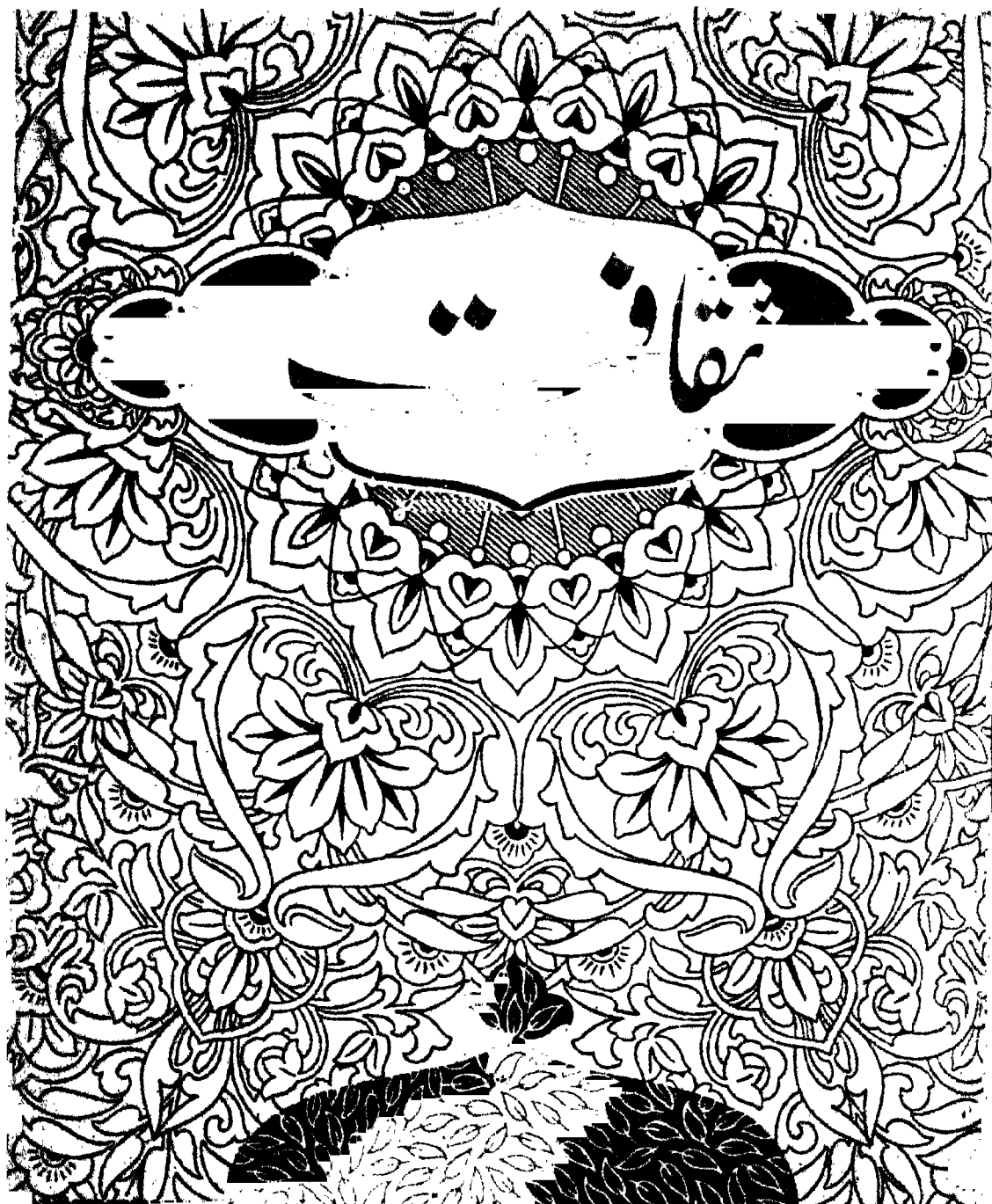
## (مطبوعات ادارہ)

اٹے روپے

۵	۸	۰۰	۱۰۸- خلافت اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۲	۸	۰۰	۱۰۹- اصول فقہ اسلامی - حدود اللہ و تعزیرات (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۳	۰	۰۰	۱۱۰- اسلام کا نظریہ تاریخ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
۶	۰	۰۰	۱۱۱- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) (مصنفہ رشید اختر لدوی)
۶	۸	۰۰	۱۱۲- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ دوم) (مصنفہ رشید اختر لدوی)
۵	۱۲	۰۰	۱۱۳- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم) (مصنفہ رشید اختر لدوی)
۲	۸	۰۰	۱۱۴- مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف لدوی)
۵	۸	۰۰	۱۱۵- قرآن اور علمِ حدیث (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ام-اسے-ہی ایچ ڈی)
۶	۸	۰۰	۱۱۶- بیدل (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۴	۰	۰۰	۱۱۷- فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو یحییٰ بیاض خان)
۳	۸	۰۰	۱۱۸- افکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف لدوی)
۸	۰	۰۰	۱۱۹- رہاض السنن (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی لدوی)
۷	۰	۰۰	۱۲۰- افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف لدوی)
۳	۸	۰۰	۱۲۱- مسئلہ زمین (مصنفہ پراسید محمود احمد صاحب)
۵	۰	۰۰	۱۲۲- الدین بصر (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی لدوی)
۶	۰	۰۰	۱۲۳- طب العرب (مصنفہ حکیم سید علی احمد میر واسطی)
۳	۰	۰۰	۱۲۴- حکمت رومی (حصہ اول) (مصنفہ خلیفہ عبدالعکیم ام-اسے-ہی ایچ ڈی)
۳	۰	۰۰	۱۲۵- مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۳	۰	۰۰	۱۲۶- اسلام میں حیثیتِ نسوان (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
۱۰	۱۵	۰۰	۱۲۷- ازادوایی (نقدی کتب) اہم قانونی تحاویر (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پهلواروی)
۶	۰	۰۰	۱۲۸- اسلام اور رواداری (مصنفہ مولانا رفیع احمد جعفری لدوی)
۱۸	۱۲	۰۰	۱۲۹- حیاتِ محمد (ترجمہ از مولانا امام خاں صاحب)
۳	۰	۰۰	۱۳۰- مائر لاہور حصہ اول (سید ہاشمی صاحب فرید آبادی)
۱	۰	۰۰	۱۳۱- مقامِ انسانیت (مصنفہ محمد مظہر الدین صاحب صدیقی)
۳	۰	۰۰	۱۳۲- اسلام اور موسیقی (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ صاحب پهلواروی لدوی)
۶	۰	۰۰	۱۳۳- منظومات رومی (مصنفہ چوہدری عبدالرشید صاحب تبسم ام-اسے-ہی ایچ ڈی)

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲- کلب روڈ-لاہور



۱۹۸۷

فروری

ادارہ ثقافت اسلامیہ • لاہور

پاکستان

آرٹسٹ: محمد رفیع

## قابل دید مطبوعات

### افکار غزالی

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت سات روپے

### حکمت رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قیمت تین روپے

### اسلام اور رواداری

مصنفہ رئیس احمد جعفری

قیمت چھ روپے

### اسلام اور موسیقی

مصنفہ محمد جعفر شاہ پہلواروی

قیمت تین روپے چار آنے

### حیات محل

مترجمہ ابویحیٰ امام خاں

قیمت اٹھارہ روپے بارہ آنے

### مقام انسانیت

مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی

قیمت ایک روپیہ

### طب العرب

مترجمہ علی احمد نیر واسطی

قیمت چھ روپے

### ماثر لاہور

مصنفہ سید ہاشمی فرید آبادی

قیمت تین روپے

### ملفوظات رومی

مترجمہ عبدالرشید تبسم

قیمت چھ روپے

### بیدل

مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

ملنے کا حق

ادارہ ثقافت اسلامید کلب روٹی لاہور

# ثقافت

ماہنامہ

ادارہ تحریک

فروری ۱۹۵۷ء

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (مدیر مسئول)

محمد حنیف ندوی

محمد جعفر پٹیلواری

بشیر احمد ڈار

رئیس احمد جعفری

شاہد حسین رزاقی

شمارہ ۲

جلد ۴

فی پوچہ

بارہ آنے

سالانہ

آٹھ روپے

ناشر:- ادارہ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور

## ترتیب

۲	.....	تاثرات
۷	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	ثقافت
۲۲	جناب ڈاکٹر محمد باقر	کردار کی تشکیل
۳۱	جناب مظہر الدین صدیقی	اسلام کے معاشی احکام اور عہد جدید
۴۲	محمد جعفر شاہ پھلواروی	عجیب زاویہ نگاہ
۵۳	بشیر احمد ڈار	زررشت اور اس کا فلسفہ اخلاق
۶۷	تشریح حدیث	فرقہ بندی
۷۳	.....	مطبوعاتِ ادارہ

# تاثرات

ہمارے ادارہ میں کبھی کبھی ایسی مجلسوں کا اہتمام کیا جاتا ہے کہ جس میں لاہور کے وہ تمام حضرات جمع ہو کر کسی خاص علمی و ثقافتی موضوع پر اظہار خیال کریں، جنہیں ادب و فکر اور علم و فن سے فطری لگاؤ ہے اور جو تنقید یا جانچ پرکھ کے جدید اصولوں سے واقف ہیں۔ اس اجتماع سے دو قسم کے مقصد حاصل ہوتے ہیں۔ ایک تو اہل علم و ادب ایک دوسرے سے وابستہ اور متعارف رہتے ہیں، دوسرے بتبادلہ خیالات سے افکار و خیالات میں یکساںیت اور ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔

ایک زبان کے مسئلہ کو ایسے ہی ایک اجتماع میں غور و فکر کا ہدف ٹھہرایا گیا۔ اور جناب مسعود صاحب سیکرٹری بحالیات کو زحمت دی گئی کہ وہ اس سلسلہ میں اپنا نقطہ نظر پیش فرمائیں۔ اور اس کے بعد معقول اور مناسب انداز میں اس نقطہ نظر کا جائزہ لیا جائے۔ چنانچہ انہوں نے نہایت جچے تلے انداز میں تقریر شروع کی اور قریب قریب پون گھنٹہ تک بولتے رہے۔ اس تقریر میں توازن، منطقی اعتدال اور استدلال سبھی کچھ تھا۔ انہوں نے جو کچھ کہا اس کا خلاصہ چند الفاظ میں یہ تھا کہ زبانیں کبھی قوموں پر ٹھونس نہیں جاتیں بلکہ قدرتی طور پر خود بخود پیدا ہوتی اور پھلتی پھولتی ہیں۔ اس نکتہ پر انہوں نے خاص طور پر زور دیا۔ کہ ہر قوم میں لکھنے اور بولنے کی ایک ہی زبان ہوتی ہے۔ اسی میں اس کے روزمرہ اور محاورات ڈھلتے ہیں۔ اسی میں علمی و ادبی مرتبے تیار ہوتے ہیں۔ اور کوئی قوم بھی دو دو زبانوں میں بولنے اور لکھنے کی زحمت گوارا نہیں کرتی۔ اگر ماضی طور پر کسی قوم نے سیاسی یا مذہبی تقاضوں کے پیش نظر کبھی دوسری زبانوں کو اپنا بھی یا تو آخر میں اس کو مجبور ہونا پڑا کہ اس کو چھوڑ دے، اور اپنی اصلی زبان ہی کو پروان چڑھا لے اور اظہار خیالات کا ذریعہ ٹھہرائے۔ اس کے ثبوت میں انہوں نے مغربی ممالک کو پیش کیا کہ کس طرح صدیوں تک ان پر لاطینی کا سحر طاری رہا۔ اور یہ تو میں اس فریب میں مبتلا رہیں کہ ملی مطالب کے اظہار کے لئے اس سے زیادہ ثقہ اور بہتر سانچہ ہتیا نہیں ہو سکتا۔ لیکن جو وہی ان میں قومی شعور پیدا ہوا اور حقیقی تعلیمی ضرورتوں نے انہیں اپنی طرف متوجہ کیا تو انہیں احساس ہوا کہ لاطینی سے کام چلنے والا نہیں۔ ہیں اپنی ملکی و وطنی زبانوں کو فروغ دینا چاہئے اور انہیں اس قابل بنانا چاہئے کہ ان سے اشاعت علوم کا کام لیا جاسکے۔ چنانچہ

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دیکھتے دیکھتے یہ زبانیں جن کا دامن علوم و فنون سے بالکل تہی تھا مالا مال ہو گئیں۔ اور آج ان کی کامیابیوں کا یہ عالم ہے کہ علم و ہنر کی کوئی شاخ ایسی نہیں کہ جس کے متعلق ان میں کتابوں کا انبار موجود نہ ہو۔ انہوں نے تفصیل سے مسئلہ کے اس پہلو پر بھی روشنی ڈالی کہ زبان اور معاشرہ میں چولی دامن کا رشتہ ہوتا ہے اس لئے اگر ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ سندھی ایک معاشرہ رکھتے ہیں اور پنجابی یا پشتو زبان بولنے والے بھی ایک مخصوص ماحول میں رہتے ہیں تو ان کو اجازت دینا چاہئے کہ یہ اپنی اپنی علاقائی زبانوں کو ذریعہ تعلیم قرار دیں۔ انہوں نے کہا کہ یہی تعلیمی نقطہ نظر سے درست بھی ہے۔ ایک پنجابی یا سندھی طالب علم جتنی آسانی سے اپنی زبان میں مفہوم و نشا کو براہ راست سمجھ سکتا ہے کسی دوسری زبان کے ذریعہ ایسا ہونا ممکن نہیں۔ انہوں نے لسانیات کے اصولوں کی وضاحت کرتے ہوئے اس حقیقت کا اظہار بھی کیا کہ ہر زبان کچھ صوتی خصوصیات رکھتی ہے جو انہیں لوگوں کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں جو اسے بولتے ہیں۔ اور کوئی دوسری قوم اگر ان کو اختیار کرنا چاہے گی تو اس کو اچھا خاصا تکلف کرنا پڑے گا۔ اور کچھ یا خنجرہ کے مزاج کو بدلے بغیر ان پر پوری طرح قابو پانا مشکل ہو جائے گا۔ انہوں نے اس کے ثبوت میں یہ کہا کہ ایک پشتو بولنے والا مثلاً اردو لب و لہجہ کی نزاکتوں کا قدر تا خیال نہیں رکھ سکتا۔ کیونکہ دونوں کی تہذیبی فضا میں مختلف ہیں۔ اسی طرح ایک پنجابی جب اردو میں بات چیت کرے گا تو اس کے گلے اور منہ کا سارا عضوی ڈھانچہ اس کی مخالفت کرے گا۔

ان کی تقریر کا حاصل یہ تھا کہ ذریعہ تعلیم کی حد تک ہمیں پنجابی، سندھی اور پشتو کی حوصلہ افزائی کرنا چاہئے۔ اور اگر ممکن ہو تو مغربی پاکستان میں ان میں سے کسی ایک زبان کو قومی زبان مان لینا چاہئے۔ اور پھر اس میں لکھنا اور بولنا چاہئے۔ تاکہ یہ دوئی اور تفریق دور ہو کہ ہم بولتے تو کسی زبان میں ہیں اور لکھتے کسی دوسری زبان میں ہیں۔ اردو کو اپنلے پران کو اس بناء پر اعتراض تھا کہ پاکستان بن جانے کے بعد کسی علاقے یا جغرافیائی حلقے میں یہ بولی نہیں جاتی۔ ذاتی طور پر انہوں نے یقین دلایا کہ وہ اردو سے محبت رکھتے ہیں۔ مگر جب لسانیاتی اور تعلیمی آسانیوں کے پہلو پر غور کیا جائے گا۔ تو لامحالہ کہنا پڑے گا کہ علاقائی زبانوں کو اختیار کرنا ہی زیادہ موزوں ہے۔

جن لوگوں نے اس بحث میں حصہ لیا ان میں میاں افضل حسین صاحب دی۔ سی۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب۔ مولانا عبدالمجید صاحب سالک۔ اور ڈاکٹر باقر صاحب خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔

خلیفہ صاحب نے کہا کہ عام بول چال کی حد تک مسعود صاحب کے خیالات صحیح ہیں۔ لیکن جب نسبتاً زیادہ وسیع دائروں میں قدم رکھیں گے اور یہ دیکھنا چاہیں گے کہ کس زبان میں ہمارے واردات فکری کی زیادہ ترجیحی ہو جاتی ہے، کس زبان میں ہمارا تہذیبی سرمایہ محفوظ ہے، اور کون زبان ہمارے ملی ربط و ضبط کو

قائم رکھنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ تو اردو کے سوا اور کوئی متبادل زبان اس کی جگہ نہیں لے سکیگی۔ ہمارے تصوف، ہمارے فلسفہ اور ہمارے دینی و ثقافتی ادب کے شاہکار اسی میں پائے جاتے ہیں۔ اور یہی وہ بولی ہے جس کو غالب سرسید، عالم، شبلی اور اقبال ایسی شخصیتوں نے انہماک خیال کے لئے چنا۔ اس میں ہمارے ذہن ترین افراد کی کاوشوں کا بہترین حصہ ہے۔ اور پھر یہ ایک زبان ہی نہیں، بلکہ یہ ایک انداز فکر بھی ہے، جس نے کہ ایک خاص تہذیب اور ایک خاص شائستگی کو جنم دیا ہے۔ یہی نہیں یہ ہماری تاریخ بھی ہے۔ اس سے اگر ہم چاہیں تو اپنے عروج و زوال کے ان تمام ادوار کا پتہ چلا سکتے ہیں کہ جن سے ہم گذشتہ ڈیڑھ دو صدی میں دوچار ہوئے۔

چنانچہ اب اگر ہم اسے چھوڑ کر کسی علاقائی زبان کو اپنی قومی زبان ٹھہرائیں تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ ہم ماضی کے اس عظیم ورثے سے دست کش ہو جائیں، اور ان تمام کوششوں کو میا میٹ کر دیں کہ جن کی وجہ سے ہم اس لائق ہوئے ہیں کہ زمانہ کے ارتقائی تقاضوں کا ساتھ دے سکیں۔ خلیفہ صاحب نے اس حقیقت کو بڑی تفصیل سے بیان کیا کہ اردو موجودہ علوم و فنون کی پیچیدہ مصطلحات کو اپنے قالب میں ڈھالنے کی پوری پوری صلاحیت رکھتی ہے اور لوگ جو اس کی بے مائلی کا ڈھنڈورا پیٹتے رہتے ہیں وہ خود بے مایہ ہیں۔

انہوں نے کہا کہ ہماری علاقائی زبانیں ابھی بالکل ابتدائی حالت میں ہیں۔ اور ان کو ترقی کے اس قرار تک پہنچنے میں کہ جہاں اس وقت اردو ممکن ہے ایک عرصہ چاہئے۔ تو کیا جب تک یہ زبانیں ترقی نہیں کر پاتیں ہم ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہیں۔ اور خیالات و افکار کے بہاؤ کے ساتھ ساتھ نہ چلیں اور کیا ہم تہذیب و تمدن کے بڑھتے ہوئے تقاضوں کو روک سکتے ہیں۔ اور زمانہ کی برق رفتاریوں سے پچھڑ کر زندہ رہ سکتے ہیں؟ یہ ہیں وہ سوالات کہ زبان کے سلسلہ میں جن کی اہمیت کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔

سالک صاحب نے مسئلہ کے اس پہلو پر روشنی ڈالی کہ لب و لہجہ کی دشواری اور محاورہ کی پابندی سے ہمیں گھبراتا نہیں چاہئے۔ انہوں نے کہا کہ اردو پر کسی کی اجارہ داری نہیں۔ ہمارے ہاں علم و ادب کے ایسے ایسے فاضل پیدا ہوئے ہیں کہ جنہوں نے اہل زبان سے زبان دانی کی داد پائی ہے اور اپنی خداداد صلاحیتوں کا لوہا منوایا ہے۔ اور ان کی خدمات ایسی گرانمایہ ہیں کہ رہتی دنیا تک ان سے استفادہ کا عمل جاری رہے گا۔

انہوں نے علاقائی زبانوں کے بارے میں اس اشکال کا ذکر کیا کہ وہ آپس میں اس درجہ مختلف ہیں کہ کسی کے لئے بھی ایک دوسرے کی زبان کو اپنا لینا آسان نہیں۔ مثلاً بلوچی، پشتو اور سندھی ہم پنجابیوں کے لئے بالکل ناقابل فہم ہیں۔ اور ان کے تلفظ پر ہمیں مطلق قدرت نہیں۔ اور ان کی نسبت اردو بہر حال بہت ہی سہل اور آسان ہے۔ یہی حال پنجابی کا ہے۔ اسے اگر قومی زبان کی حیثیت دی جائے تو سندھی،



”پور بلوچی یا پشتو بولنے والوں کو سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑیگا۔ اور کسی طرح بھی یہ زبان مشترکہ اور قومی زبان کی جگہ نہیں لے سکے گی۔ علاوہ ازیں اس طرح علاقائی تعصبات اٹھ کھڑے ہونگے اور ملک کا ہر ہر حصہ یہ چاہے گا کہ اسی کی زبان کو ملکی زبان کا اعزاز بخش جائے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ انتشار اور گرد بر گرد کا وہ طوفان برپا ہوگا کہ سنبھالے نہیں سنبھل پائے گا۔

سالک صاحب نے محاورات سے متعلق تنگ نظری کی مذمت کی۔ اور یہ کہا کہ اہل زبان کو اس معاملہ میں تشدد نہیں برتنا چاہئے۔ کیونکہ اب اس کے دائرے بہت پھیل گئے۔ اور یہ صرف غزل و شعر کی محدود زبان نہیں رہی۔ بلکہ سنجیدہ علمی مطالب کے اظہار کا بھی وسیع ترین رابطہ ہے۔ لہذا اس کو اگر تمام ترقی یافتہ زبانوں کے پہلو پہ پہلو چلنا ہے تو دلی اور لکھنؤ کے نقطہ نظر کی پیروی کو یکسر ترک کرنا پڑیگا۔ اور صرف یہ دیکھنا پڑے گا کہ ایک ادیب یا مصنف جن خیالات و افکار کو بیان کرنا چاہتا ہے اس میں وہ کامیاب ہے یا نہیں۔ اور پڑھنے والے کے ذہن میں اُس نے کوئی کیفیت پیدا کی ہے یا نہیں۔ اگر اس کی تحریر میں ذوقِ سلیم کے خلاف کوئی چیز نہیں ہے۔ اور اس نے اپنے قارئین کو متاثر کیا ہے تو یہ بہت ہے۔ لب و لہجہ کی دشواریوں پر گفتگو کرتے ہوئے انہوں نے کہا کہ مسعود صاحب کا اعتراض صحیح ہے۔ لیکن اگر لکھنؤ اور بہار کے لب و لہجہ میں اختلاف ہو سکتا ہے، اور دلی اور دکن کا فرق مستند ہے، تو اس میں مغربی پاکستان کو بھی شامل کر لیجئے۔

میاں افضل حسین صاحب و انس چانسلا اور ڈاکٹر باقر صاحب نے بھی لسانیات کے بعض عقیدوں کو سلجھایا، اور اس سلسلہ میں نہایت ہی مفید نکات کی طرف توجہ دلائی۔ اور بالآخر یہ دلچسپ صحبت کوئی دو گھنٹے جاری رہ کر اختتام پذیر ہوئی۔

# ثقافت

(پاکستان اور نیل کانفرنس کے شعبہ ثقافت کا صدارتی خطبہ جو ۳۰ دسمبر ۱۹۷۵ء کو اوڈیشہ کالج لاہور میں پڑھا گیا تھا۔)

حکیم سقراط کا طریق بحث یہ تھا کہ سب سے پہلے موضوع زیر بحث میں جو اصطلاح استعمال ہو اس کی تعریف و تحدید کی جائے جو واضح اور جامع و مانع ہو۔ یعنی اس کے مفہوم میں جو کچھ آتا ہے یا آنا چاہئے وہ اس تعریف میں آجائے اور جو صفت اس سے خارج ہو وہ اس کے اندر آئے نہ پائے۔ منطقی طور پر یہ شرط عائد کرنا تو آسان ہے لیکن اس شرط کے مطابق کسی موضوع کو متعین اور مشنص کرنا نہایت دشوار امر ہے۔ اگر کوئی ہم سے پوچھے کہ گدھے اور گھوڑے کا فرق اس طرح بتاؤ کہ بین طور پر ان کے صفات و اعمال متماثر ہو سکیں تو غالباً یہ علمی محفل بھی ایک عقلی اور منطقی چکر میں آجائے اور آخر میں شاید یہی کہنے لگیں کہ تعریف و تحدید ہر طرف جس نے بھی گدھوں اور گھوڑوں کو دیکھا ہے وہ ان کے پہچاننے میں غلطی نہیں کر سکتا اور پھر کوئی پوچھے کہ اچھا خچر کی نسبت کیا کہا جائے جو گدھے اور گھوڑے کی آمیختہ نسل ہے۔ وہ نہ گدھا ہے اور نہ گھوڑا، اور دونوں انواع کے بہت سے ظاہری اور باطنی صفات اس میں پائے جاتے ہیں، تو فرق صفات اور امتیازی خصوصیات اور بھی زیادہ مشتوش ہو جاتے۔ جرمن زبان میں ایک مثل ہے کہ خچر سے اس کے باپ کی نسبت دریافت کیا گیا تو چونکہ وہ پدری رابطے کو باعث توہین اور مادری رشتے کو موجب توقہ سمجھتا تھا اس نے اصل جواب سے پہلو بچا کر سوال کرنے والے سے کہا کہ کیا تم میرے ماموں کو نہیں جانتے۔ اس مثل کو علامہ اقبال نے بھی اشعار کا جامہ پہنا دیا ہے۔

حیات انسانی کے بعض موضوع ایسے ہیں کہ لوگ انہیں اس قدر واضح اور پدیدہی سمجھتے ہیں کہ ان کے مفہوم کے تعین کی کچھ ضرورت نہیں سمجھتے۔ ہر شخص فطرتاً حسن پرست واقع ہوا ہے لیکن اگر کسی بڑے شاعر یا فلسفی سے بھی پوچھا جائے کہ حسن کیا چیز ہے اور کسی چیز یا کسی شخص کو حسین کہنے کے لئے کن شرائط کا ہونا لازمی ہے تو دل و دماغ بے حد الجھن میں پڑ جائیں گے۔ جمالیات کے ماہرین نے درجنوں کتابیں اس پر لکھ ڈالی ہیں لیکن معاملہ جہاں تھا وہیں رہا۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ خدا سے بھی اس کی نسبت سوال کیا گیا تو ایک مختصر سا غیر تشفی بخش جواب ہی ملا:

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا  
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا شبِ درازِ عدم کا فسانہ ہے دنیا  
ہوئی ہے جب کہ تغیر سے ہی نمود اسکی حسیں وہی ہے حقیقت زوال ہے جس کی

اب آپ ہی دیکھئے کہ محض زوال پذیر ہونا فقط حسن ہی کی صفت تو نہیں، دنیا و مافیہا میں جو کچھ بھی ہے وہ زوال پذیر ہے جس طرح حسن زوال پذیر ہے اسی طرح بد صورتی بھی زوال پذیر ہے۔ آج تک حسن کی جتنی تعریفیں کی گئی ہیں ان میں سے کسی کا اطلاق ہر حسین چیز پر نہیں ہوتا۔ اگر آپ مصوروں سے یا نقادانِ فن سے پوچھیں کہ تصویر میں حسن کہاں سے آتا ہے اور اس کے مرتبہ حسن کو جانچنے کا کیا معیار ہے تو بحث میں ایسا الجھاؤ پیدا ہو کہ ماہرین میں سے کوئی بھی ایک دو سرے کا ہم آہنگ نہ بن سکے۔ حسن کا حریف جسے عشق کہتے ہیں اس کا بھی یہی حال ہے۔ محبت کسے کہتے ہیں۔ سچی محبت اور جھوٹی محبت میں کیا فرق ہے۔ عشق اور محبت میں کس طرح امتیاز کر سکتے ہیں۔ محبت جنون ہے یا عقل کی معراج۔ والدین کی اولاد سے محبت اور بچے کی ماں سے محبت میں کیا فرق ہے عشق اکسیر حیات ہے یا وہ خود ایک بیماری ہے یا بقول مولانا حالی بیکاروں کا ایک دچسپ مشغلہ ہے۔ عشق و محبت کی نسبت ہزاروں باتیں کہی گئی ہیں اور سب کے اندر کچھ نہ کچھ سچائی ہے۔ لیکن مسئلہ صاف نہیں ہوا اور نہ ہوگا۔ محبت کی نسبت ابھی تک سوچنے والے یہی کہہ رہے ہیں کہ شاید وہ اس صفت کا نام ہے یا شاید اس صفت کا۔ غرضیکہ معاملہ شاید سے آگے بڑھنا نظر نہیں آتا :

شاید اسی کا نام محبت ہے شیفتہ اک آگ سی ہے سینے کے اندر لگی ہوئی  
اب آپ شاید دل میں یہ سوچنے لگے ہیں کہ ثقافت کی بحث میں ہمیں یہ فلسفی خواہ مخواہ کبھی گدھوں، گھوڑوں اور نچروں کے اصطبل میں لے جا رہا ہے اور کبھی حسن و عشق کا ساز چھیڑ رہا ہے۔ سیدھی طرح یہ کیوں نہیں بتاتا کہ ثقافت سے کیا مراد ہے۔ اسلامی ثقافت کیا ہے اور مسلمانوں کی ثقافت کے امتیازی خصوصیات کیا ہیں؟ حضرت ایک ادارے کے ناظم ہیں جس کا نام ہے ادارہ ثقافت اسلامیہ اور ایک ریلے کے ایڈیٹر ہیں جس کا نام ہے ”ثقافت“ سب سے زیادہ بڑی طور پر تو ثقافت کا مفہوم ثقافت کے ناظم و مدیر پر واضح ہونا چاہئے۔ لیکن حضرات آپ کو اس بارے میں مایوس ہونا پڑے گا۔ طبعی اور ریاضیاتی علوم تو آپ کو اتقان و یقین کے ساتھ عناصر کے کون و فساد اور تغیرات کے قانون بتا سکتے ہیں۔ اور تجربہ گاہوں میں تحقیقات کو پرکھ سکتے ہیں۔ لیکن جس سوچنے والے کا موضوع عام زندگی یا مخصوص طور پر انسانی زندگی ہے اس کی کوششیں حیرت سے شروع ہو کر آخر میں پھر

حیرت ہی میں ختم ہو جاتی ہیں :

کاملے گفت است می باید بے عقل و حکمت تا شود گو یا کسے  
بار باید عقل بے حد و شمار تا شود خاموش یک حکمت شعار

یہ تمہید میں نے اس لئے اُٹھائی ہے کہ آپ مجھ سے کوئی غلط اُمیدیں وابستہ نہ کر لیں اور آخر میں مایوس ہو کر یہ نگلہ نہ کرنے لگیں کہ اس مرد سخن ساز نے سوال تو ڈھونڈ ڈھونڈ کر نکالے ہیں، لیکن جواب کے وقت کتر کر نکل گیا ہے۔

اب آئیے اصل موضوع سے دست و گریبان ہوں۔

ثقافت عربی کا لفظ ہے اور اب اردو میں یہ لفظ کوئی پچیس تیس سال سے استعمال ہونے لگا ہے۔ اب بھی اس کا استعمال عام نہیں۔ تہذیب اور تمدن کے الفاظ سے تو ہر شخص آشنا ہے لیکن ثقافت کے متعلق مجھ سے بارہا پڑھے لکھے لوگوں نے بھی سوال کیا ہے کہ یہ کیا چیز ہے۔ سرتیج بہادر سپرو جو اردو کے عاشقوں میں سے تھے اور ان کا فارسی کا ذوق بھی عام سطح سے زیادہ بلند تھا، عثمانیہ یونیورسٹی میں جلسہ تقسیم اسناد میں خطبہ پڑھنے حیدر آباد تشریف لائے۔ گھر سے انگریزی میں خطبہ لکھ کر لائے تھے۔ جب ان سے تقاضا ہوا کہ خطبہ اردو میں پڑھنا ہوگا تو ترجمے کی رحمت سے بچنے کے لئے انہوں نے مجھ سے مدد چاہی میں نے کلچر کا ترجمہ ثقافت کیا تو پوچھنے لگے کہ بھائی یہ کیا چیز ہے؟ میں نے عرض کیا کہ پہلے تہذیب اور تمدن کے الفاظ استعمال ہوتے تھے اب ثقافت کا لفظ علمی تحریر میں استعمال ہونے لگا ہے۔ کیونکہ یہ لفظ تہذیب اور تمدن دونوں پر حاوی ہے۔ مجھ پر اعتبار کر کے انہوں نے خطبے میں یہی لفظ استعمال کیا جو ان کے وسیع مطالعہ کے باوجود ان کی نظر سے نہ گزرا تھا۔ بلحاظ مادہ کسی لفظ کے معنی نہایت سادہ ہوتے ہیں لیکن جب وہ لفظ اصطلاح کے طور پر استعمال ہونے لگے تو اس کے مفہوم میں بڑی وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ ثقافت کا عربی سہ حرفی مادہ ثقف ہے جس کے معنی ہیں درست کرنا، سنوارنا اور بل نکالنا۔ چنانچہ تیر کو آگ میں تپا کر سیدھا کرنے کو متقیف کہتے ہیں :

اقبال عشق نے مرے سب بل دیئے نکال مدت سے آرزو تھی کہ سیدھا کرے کوئی

عشق نے اقبال پر جو عمل کیا اسے آپ ان معنوں میں بے دریغ متقیف کہہ سکتے ہیں۔ میں عرض کر چکا ہوں کہ اس کے مقابلے میں ہمارے ہاں تہذیب و تمدن کے الفاظ زیادہ مستعمل ہیں جو انگریزی الفاظ کلچر اور سویلینیشن کے مرادف ہیں۔ جس طرح ہمارے ہاں تہذیب و تمدن کی بحثوں میں خلط

مبحث ہے۔ یہی حال انگریزی کلچر اور سویلیزیشن کا ہے۔ کوئی لکھنے والا کلچر کو ایسے وسیع معنوں میں استعمال کرتا ہے کہ سویلیزیشن کا مفہوم بھی اس میں آجاتا ہے۔ اور کوئی سویلیزیشن کے مفہوم میں کلچر کے مفہوم کو بھی لپیٹ لیتا ہے۔ ہم نے جو ثقافت کی اصطلاح اختیار کر لی ہے تو اس میں ایک فائدہ ہے اور ایک نقصان ہے۔ فائدہ یہ ہے کہ ایک ہی لفظ تہذیب اور تمدن دونوں پر محیط ہو جاتا ہے۔ اور نقصان یہ ہے تہذیب و تمدن کا امتیاز، جو میرے نزدیک لازمی ہے اور جس کا قائم رکھنا غلط بحث سے بچنے کے لئے ضروری ہے، ثقافت کے لفظ کے اندر مبہم ہو جاتا ہے۔ مسلمانوں کے اندر تہذیب و تمدن کی بحث دین کو شامل کر کے اور بھی زیادہ ژولیدہ ہو جاتی ہے۔ مسلمان کے نزدیک اس کا دین تمام زندگی پر حاوی ہے۔ یا زندگی کے تمام شعبوں پر اسے حاوی ہونا چاہئے، اور تکمیل دین میں سبھی کچھ آجاتا ہے۔ عربی زبان میں اور اسلام کے اندر دین کا مفہوم بڑا وسیع ہے۔ اس کے مفہوم میں اصول زندگی بھی ہیں اور طرز زندگی بھی جس کے لئے آج کل انگریزی میں WAY OF LIFE کی اصطلاح زیادہ رائج ہو گئی ہے۔ اب قومیں جنگ کرتی ہیں تو دین یا کلچر یا مال و جان کی حفاظت کا نام نہیں لیتیں بلکہ یہ اعلان کرتی ہیں کہ ہم اپنے WAY OF LIFE کو دشمن سے بچانا چاہتے ہیں۔

طلوع اسلام کے دور میں جب رسول کریمؐ اور ان کے ساتھیوں کو اپنے دفاع کے لئے جنگیں لڑنی پڑیں تو وہ کہتے تھے کہ ہم دین کی حفاظت کے لئے لڑتے ہیں۔ اور دین کی حفاظت کا مفہوم ان کے نزدیک صرف اپنے مخصوص دین کا بچاؤ نہ تھا بلکہ عام آزادیِ ضمیر تھی۔ مقصد یہ تھا کہ ہم ایسا معاشرہ قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں ہر شخص اور ہر ملت بے کھٹکے اپنے عقاید اور اپنے طریق پر زندگی بسر کر سکے۔ ”لا اکراہ فی الدین“ میں ہر شخص کا دین شامل تھا۔ اور دین میں وہ سب کچھ داخل تھا جسے آج کل یا کلچر کہتے ہیں یا WAY OF LIFE۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تمام اقوام اسلام کا اگر دین ایک ہے تو اس کا طرز زندگی بھی ایک ہونا چاہئے۔ اس سوال کا جواب ذرا تفصیل سے دینے کی ضرورت ہے۔ اسلام سے قبل اکثر فلوہرو شعائر میں رسول کریمؐ کا اور ان کے پیروؤں کا جو بعد میں رفتہ رفتہ اسلام میں داخل ہوئے ایک طرز زندگی تھا۔ انفرادی طور پر ہر فرد کی زندگی دوسرے افراد سے کم و بیش مختلف ہوتی ہے لیکن ایک قوم کے لوگوں میں بہت کچھ مشترک بھی ہو سکتا ہے۔ ان کے لباس میں بہت یکسانی ہوتی ہے۔ ان کی خوراک میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ ان کی پوشش، ان کی رہائش، ان کے مکان اور رسم و رواج کی بہت سی چیزیں باہم رنگ اور دیگر اقوام سے متماثل ہوتی ہیں۔ بہت سے طریقے

معاشی وسائل کی پیداوار ہوتے ہیں اور بہت سی چیزیں آب و ہوا اور عام جغرافیائی ماحول سے تعلق رکھتی ہیں۔ جب نبی کریمؐ جیسا ایک انقلابی مصلح اعظم آتا ہے تو بہت کچھ بدل جاتا ہے۔ لیکن سب کچھ نہیں بدلتا۔ اور نہ ہی ایسا مصلح حکیم یہ کوشش کرتا ہے کہ خواہ مخواہ ہر چیز کو بدل ڈالے۔ اس لحاظ سے نبی کی زندگی کے بھی دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک قومی پہلو ہوتا ہے جس میں وہ اپنی قوم کا ایک فرد ہوتا ہے۔ وہ قوم کی بولی بولتا ہے۔ اپنی قوم کا لباس پہنتا ہے۔ اس کا گھر بھی دوسروں کے گھروں کی طرح ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ مخصوص قومی مزاج کے بھی بہت سے عناصر اس کے اندر ہوتے ہیں جن کو بدلنے کی اس کو کوئی خاص ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ قوم کی اصلاح بھی وہ قوم کے مزاج اور اس کے حالات کو مدنظر رکھ کر کرتا ہے بعض باتیں اس کو اپنے نزدیک مناسب معلوم ہوتی ہیں لیکن قوم کے مزاج کو زیادہ ٹھیس نہیں لگانا چاہتا اس لئے وہ ایسی تبدیلی پر جس سے نہیں ہوتا۔ صحیح بخاری میں ایک حدیث ہے کہ رسول کریمؐ نے فرمایا کہ اگر قوم کے جذبات کو بٹھو کر لگانے کا خطرہ نہ ہوتا تو میں کعبہ کی تعمیر میں ایسی تبدیلی کرتا جو اصل ابراہیمی نقشے کے مطابق ہوتی۔ میرا مطلب اس بیان سے یہ ہے کہ اگرچہ دین اسلام ایک واحد نظریہ عبادت کا نام ہے لیکن آغاز اسلام میں حجاز کی زندگی سے باہر آنے کے قبل بھی مسلمانوں کے طریق زندگی میں سب کے سب عناصر اسلامی نہ تھے۔ شاہ ولی اللہ نے اس موضوع پر کہ نبی کی زندگی کا ایک قومی پہلو بھی ہوتا ہے جو تمام اقوام اور تمام ادوار پر لازماً قابل تقلید نہیں ہوتا، نہایت حکیمانہ بحث کی ہے۔ اب سوچئے کہ تعمیل دین کے کیا معنی ہیں اور دین سے مسلمانوں کو کیا مفہوم لینا چاہئے۔ از روئے قرآن دین کی اصل عقیدہ توحید اور مکافات عمل ہے۔ اسلام کے اساسی عقائد کچھ اخلاقی اور روحانی اقدار ہیں جن کو محفوظ رکھنے کے لئے کچھ شعائر کی تلقین ہے۔ اخلاقی اقدار میں انفرادی اخلاقیات بھی آجاتی ہیں اور افراد اور مل کے باہمی روابط بھی، جن کی نسبت بنیادی اصول قرآن میں اور تلقینِ اسوہ رسول میں موجود ہیں۔ حیاتِ انسانی ایک تغیر پذیر اور ارتقاء کو شحقیقت ہے۔ لہذا اسلامی ثقافت یا مسلمانوں کی ثقافت ہمیشہ کسی ایک نقشے پر قائم نہیں رہ سکتی۔ رسول کریمؐ نے فرمایا کہ جس شخص کے دو دن یکساں ہوں، یعنی جس نے کل کے مقابلے میں آج کوئی ترقی نہیں کی، وہ شخص گھائے میں ہے۔ دمن استواء یومین فهو مغبون۔ یہی حال اقوام کا ہے۔ قومیں جب تہذیب و تمدن میں آگے نہیں بڑھتیں تو یا پیچھے ہٹنے لگتی ہیں یا جامد ہو جاتی ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جن اقوام میں حرکت ہوتی ہے ان میں حرکت، برکت اور قوت پیدا کرتی ہے۔ جس کی بدولت وہ پس ماندہ اور جامد اقوام پر غالب آجاتی ہیں۔ مغلوب اقوام کی دنیا اور دین دونوں کو بیک وقت زوال آتا ہے۔

حجاز کا تمدن زیادہ تر قبیلوی تمدن تھا۔ بہت سے حصے کی زندگی بدوی زندگی تھی جو تمدن کے لحاظ سے نہایت پست ہوتی ہے۔ اس بدوی اور قبیلوی زندگی میں خصائلِ حسنہ کے ساتھ ساتھ بعض نہایت مذموم روایات و عادات بھی پائے جاتے ہیں اسی لئے رسول کریمؐ نے فرمایا ”الا عس اب اشدا کفرًا و نفاقًا“ لب باب یہ ہے کہ اسلام کا زاویہ نگاہ زندگی کی نسبت تہایت صالح اور بلند تھا۔ اس نے اچھے رجحانات پیدا کئے جو تہذیب و تمدن میں رنگارنگ کے گل و ٹبر پیدا کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ رجحانات نہایت جاندار اور نشوونما پذیر تھے جن کو نخل بننے کے لئے معاشی حالات کی زرخیز زمین درکار ہے۔ قرآن کی وحی ”اقراء“ سے شروع ہوتی ہے اور یہ حکم ایسے شخص کو ہوا جو خود پڑھ نہ سکتا تھا۔ خدا کی مشیت یہ کہہ رہی تھی کہ تجھے تو امی ہونے کے باوجود حکمت سے مالا مال کر دیا گیا ہے۔ بقول حافظ:

یتیمے کہ نہا کردہ قرآن درست کتب خانہ ہفت ملت ہشت

نگار ما کہ بہ مکتب نہ رفت و خط نہ نوشت بغیرہ مسئلہ آموز صد مدرس شد

لیکن تیری اہمیت کو دوسری قوموں کے مقابلے میں زیادہ پڑھنا لکھنا چاہئے۔ اس ”اقراء“ کے ساتھ علم بالقلم بھی ہے۔ قرآن کی ایک دوسری صورت میں قلم کی قسم بھی موجود ہے۔ اس تلقین کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان سب سے زیادہ پڑھنے لکھنے والی قوم بن گئے۔ رسول کریمؐ نے ناخواندہ لوگوں کو پڑھنا لکھنا سکھانا اسیرانِ جنگ کا فدیہ قرار دیا۔ خود قرآن کے معنی پڑھنے کے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان دنیا کے علوم و فنون پر پل پڑے۔ قرآن سے پہلے تمام عرب میں کوئی کتاب نہ تھی دیکھتے دیکھتے تمام اہم کتاب خوانوں کا ایک متوالا گروہ بن گئی۔ لیکن نا فہم لوگ مسلمانوں اور اسلام کی تحقیر کے مذموم جذبے کے ماتحت یہ کہتے رہتے ہیں کہ اصل اسلام میں کیا رکھا ہے اور آغاز اسلام میں مسلمانوں کے پاس علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کا کچھ سرمایہ نہ تھا۔ انہوں نے جو کچھ لیا وہ دوسروں سے لیا۔ یہ ایسی ہی احمقانہ بات ہے کہ کوئی شخص کسی نخل میوہ دار کے بیج کو دیکھ کر کہے کہ اس تخم حقیر میں کیا رکھا تھا۔ ورنہ انے جو کچھ لیا وہ مٹی سے لیا، پانی سے لیا اور سورج کی کرنوں سے اخذ کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ جمادات کے ان تمام عناصر کو اسی ایک چھوٹے سے بیج نے حسین و جمیل اور حیات پرور زندگی میں تبدیل کر دیا۔ دیگر اقوام میں علوم و فنون کا بے شمار خام مواد موجود تھا اور بہت سے کمالات جا بجا منتشر تھے لیکن چونکہ ان اقوام کی نفسی اور روحانی زندگی مفلوج ہو چکی تھی ان کے معلومات زندگی کی تعمیر میں کام آنے کی بجائے ان کی تخریب کا باعث بن رہے تھے۔

اسلام چند صدیوں میں دنیا کی بیشتر تمدن اقوام میں پھیل گیا اور ہر جگہ اس کو مخصوص حالات

سے دوچار ہونا پڑا۔ عجمی اقوام کا مزاج عربی نہ تھا اور نہ ان کا تمدن عربی تھا۔ جس طرح طلوع اسلام کے ابدی حقائق کی آمیزش عربی مزاج سے ہوئی اور ایک مخصوص قسم کا مرکب ظہور میں آیا اسی طرح شام میں، مصر میں، ایران میں، چین میں، ہندوستان میں اور بے شمار دیگر ممالک میں اس نے وہاں کے حالات اور مزاج میں اپنے آپ کو سمویا تو ہر جگہ مسلمانوں کی زندگی میں اسلام کے کلی حقائق کے ساتھ دیگر اقوام کے عادات و اطوار اور میلانات کی آمیزش ہوتی چلی گئی۔ اس آمیزش میں کچھ عناصر صالح تھے اور کچھ غیر صالح۔ بعض جگہ نتائج اچھے نکلے اور بقول علامہ اقبال عرب کے سوزِ دروں نے عجم کے حسنِ طبیعت کے ساتھ مل کر انسانی اقدار کو جدید اور دل کش انداز میں جلو گر کیا۔ حافظ اور سعدی، رومی اور عطار اور سنائی اور بے شمار حکماء اور ادیب ایسے ہیں جو ان افکار، ان حالات اور میلانات کی بدولت پیدا ہوئے جو حجاز میں نہ تب موجود ہو سکتے تھے اور نہ اب پائے جاتے ہیں۔

ہم تہذیب اور تمدن یعنی کلچر اور سولیزیشن پر پہلے الگ الگ نظر ڈالتے ہیں اور اس کے بعد دیکھیں گے کہ ان کا باہمی تعلق کس قسم کا ہے۔ کیا ایک کی ترقی سے دوسرے کی ترقی لازم آتی ہے۔ کیا ایک کا دوسرے کے بغیر وجود ممکن ہے یا ایک کی ترقی دوسرے کے منافی ہے۔ پہلے اس سوال کے جواب کی کوشش کرنی چاہئے کہ تہذیب سے کیا مراد ہے۔ اور مہذب انسان کسے کہتے ہیں۔ اس سوال کے ساتھ یہ سوال بھی ابھرتا ہے کہ کیا مختلف ادوار اور مختلف اقوام کی تہذیبیں الگ الگ ہوتی ہیں یا تہذیب انسانی کا فقط ایک واحد نصب العین ہے۔ اور مختلف اقوام کے درجہ حیات کا اس سے اندازہ کرنا چاہئے کہ کوئی قوم کس قدر اس نصب العین سے نزدیک یا دور ہے۔ اور جیسا کہ پہلے عرض کر چکا ہوں اس تمام بحث میں دینی عقائد کو بھی ملحوظہ نہیں کر سکتے کیونکہ مختلف تہذیبیں مختلف ادیان کی پیداوار ہیں، یا دینی عناصر ان میں اس طرح ملے ہوئے ہیں کہ ان کا الگ کرنا دشوار ہے۔ اس امر پر اکثر مفکرین متفق ہیں کہ تہذیب ایک نفسی میلان ہے اور زندگی کے اساسی اقدار کو متحقق کرنے کی کوشش سے تہذیب پیدا ہوتی ہے۔ کسی نے خوب کہا ہے کہ تہذیب انہی دو عناصر سے مرکب ہے جو شہد کی مکئی کے چھتے میں پائے جاتے ہیں۔ اس چھتے میں موم بھی ہوتی ہے اور شہد بھی۔ موم کی بتی سے نور پیدا ہوتا ہے اور شہد سے شیرینی۔ کسی قوم کی تہذیب کو بس اس سے جانچنا چاہئے کہ اس میں کس قدر علی اور روحانی تنویر ہے۔ اور زندگی کی تلخیوں کے مقابلے میں اس نے کس قدر شیرینی پیدا کی ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ شیرینی کس طرح پیدا ہوتی ہے تو اس کا سیدھا جواب یہ ہے کہ وہ ذوقِ حسن سے اور جذبہٴ محبت سے پیدا ہوتی ہے۔ علامہ اقبال بھی فرما گئے ہیں کہ بیا بانِ طلب میں ذوقِ جلال ہمارا رہبر ہے۔ جہاں زندگی کا انداز اس قسم کا ہے کہ اس میں جمالِ آفرینی کا فقدان نظر آتا ہے،



وہاں تہذیب نہیں ہے۔ اور جہاں انسانوں میں باہمی ہمدردی کا جذبہ کم ہے اور نفسا نفسی زیادہ ہے جہاں جابر مجبور و معذور پر بے کھٹکے ظلم کرتا ہے اور پھر بھی جماعت میں معزز شمار ہوتا ہے، وہاں تہذیب نہیں ہے۔ انسانی زندگی کا نصب العین جہل اور ظلم سے نجات حاصل کرنا ہے۔ جہل سے نجات علم کے ذریعے حاصل ہوتی ہے اور ظلم سے نجات محبت اور ہمدردی کی گہرائی اور اس کی توسیع سے۔ جہل اور ظلم سے نجات حقیقی نجات ہے جو انسان کو "لاخوف علیہم ولا هم یحزنون" کی معراج تک لے جاتی ہے۔ مختلف افراد مختلف میلانات لے کر پیدا ہوئے ہیں :

ہر کسے را بہر کارے ساختند میل وے اندر دلش انداختند  
حدیث شریف میں ہے "فکلّ ميسر لما خلق لما خلق له" یعنی جو شخص جس انداز زندگی کے لئے پیدا کیا گیا ہے اس کا حصول اس کے لئے آسان ہوتا ہے۔ میلان طبع کی وجہ سے اس کو وہ بات سہل معلوم ہوتی ہے جو دوسروں کو دشوار دکھائی دے۔ اچھی تہذیبیں وہ ہیں جن میں ہر فرد کو اپنے میلانات اور ممکنات کو معرض وجود میں لانے کے لئے کوئی رکاوٹ نہ ہو۔ کوئی انسان دوسرے انسان کا غلام نہ ہو۔ اور حصول علم اور حصول کمال کے رستے میں کوئی قوت اس کی مزاحم نہ ہو۔ وہ اپنے فکرمیں بھی آزاد ہو اور اپنے عمل میں بھی جہاں تک کہ اس کا عمل دوسروں کی جائز آزادی کے منافی نہ ہو حصول کمال کے لئے ضبط نفس کی بھی ضرورت ہے اور تسخیر فطرت کی بھی۔ کیونکہ فطرت کا جبر جہالت کی وجہ سے انسان کو بے بس بنا کر اس کی قوتوں کو مفلوج کر دیتا ہے۔ گویا تمام تہذیب کا مدار مکارم اخلاق پر ہے۔ بگڑے ہوئے اخلاق پر تہذیب کی کوئی پائدار تعمیر کھڑی نہیں ہو سکتی۔ ایک طرفہ علمی ترقی جو اخلاقی اقدار سے معرا ہو وہ مفید ہونے کی بجائے بے حد مضر اور مہلک ہو سکتی ہے۔ اس کو عارف رومی نے ان دو اشعار میں بیان کر دیا ہے :

علم را بر تن زنی مارے شود علم را بر جاں زنی یارے شود  
سامان حیات کی فردانی کے لئے فقط زیر کی میں اضافہ کرتے چلے جانا اور توسیع محبت کی کوئی کوشش نہ کرنا انسان کے لئے محض ابلیس نے میلانات پیدا کرنا ہے :

می شناسد ہر کہ از سرِ محرم است زیر کی را ابلیس و عشق از آدم است  
تہذیب کے اس نصب العین کو ایک مسلمان دین بھی کہہ سکتا ہے۔ انفس و آفاق کے علم و معرفت حقائق کی لاقتناہی کوشش کی تلقین قرآن میں بالکھرا ملتی ہے اور خدا جو انسان کا انتہائی نصب العین ہے اس کی وہ صفت جو کائنات کے ہر پہلو پر حاوی ہے رحمت ہے۔ اور انسان سے بھی خدا اس کا متقاضی ہے کہ

وہ تخلّقوا باخلاق اللہ کی کوشش میں اس صفت کو زیادہ سے زیادہ اپنائے۔ لیکن چونکہ محبت کا جذبہ بے علمی کی وجہ سے بھٹک بھی سکتا ہے اور محبت اندھی بھی ہو سکتی ہے اس لئے محبت کو علم کی تنویر کی بھی ضرورت ہے۔ محبت اور معرفت ایک دوسرے کے معاون بھی ہیں اور ایک دوسری کی علت بھی۔ اور ایک دوسری کی معلول بھی۔ افلاطون نے اقدار حیات کا جائزہ لے کر یہ فیصلہ کیا کہ زندگی کے تین اساس اقدار ہیں۔ (۱) حق (TRUTH)۔ (۲) حسن (BEAUTY)۔ (۳) خیر (GOODNESS) یا بالفاظ دیگر صداقت۔

جمال اور نیکی۔ اس تشکیل میں ایک وحدت بھی ہے۔ سچائی بھی حسین معلوم ہوتی ہے اور حسن کے اندر بھی صداقت موجود ہے۔ اسی طرح صداقت نیکی کی طرف رہبری کرتی ہے اور نیکی سے علم میں اضافہ ہوتا ہے۔ یہ تینوں ایک دوسرے کا آئینہ ہیں۔ حسن آئینہ حق اور حق آئینہ حسن۔ اسی طرح حق اور حسن خیر ہیں اور خیر میں صداقت بھی ہے اور حسن بھی۔ تہذیب کا معیار انہیں اقدار سے متعین ہوتا ہے۔ اگر کوئی قوم ایسی ہے جس میں حق جوئی اور حق پڑو ہی نہیں۔ یا اس کے افراد میں ذوق جمال کی کمی ہے جو نہ زندگی میں زینتیں پیدا کرتے ہیں اور نہ ان سے لطف اٹھاتے ہیں۔ یا جو ملت علم اور حسن آفرینی کی ایک طرفہ اور محدود کوششوں میں محبت کے فقدان کی وجہ سے خیر طلب نہیں تو سمجھ لیجئے کہ وہاں تہذیب نہیں ہے۔ ایسی تہذیب بقول علامہ اقبال جھوٹے ٹنگوں کی چمک دمک اور ریزہ کاری ہے اور اس کے متعلق یہ خطرہ ہے کہ علم نے جو بے پناہ قوت اس کو عطا کی ہے اس کے غلط استعمال سے وہ اپنے ہی جگر میں خنجر بھونک کر خودکشی کر لے۔ مغربی تہذیب کا انجام اگر وہ عشق سے معرار ہی اقبال کو یہی دکھائی دیا:

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کریگی  
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہوگا

مغرب کی جغرافیائی اور نسلی قوم پرستی نے، اپنی تمام مادی ترقیوں کے باوجود ہمارے سامنے دو خوفناک جنگوں میں جہنم کا نمونہ پیش کیا۔ یورپ کی ہر قوم دو صدیوں کی تسخیر فطرت کے نشے میں، اس انداز حیات میں ترقی کرتے ہوئے، عیش دوام کے خواب دیکھ رہی تھی کہ یک بیک ان کی بے اخلاق سیاست نے ان کے پرچے اڑا دیئے:

دیکھ رہا ہے فرنگ عیش جہاں کا دوام      وائے تمنائے خام وائے تمنائے خام

اسی لئے امریکہ کے روحانی مصنف ایمرسن نے بجا کہا ہے کہ اس قسم کی قوم پرستی کلچر کی سب سے بڑی دشمن ہے۔ اور تہذیب اسی وقت قائم اور استوار ہوگی جب انسانوں کو اس طاغوت کی پرستش سے چھٹکارا حاصل ہوگا۔ حقیقی تہذیب توحید انسانیت کے جذبے ہی سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اگر انسان

قوم و نسل و رنگ و زبان اور رسوم و رواج کے اختلاف کو باہمی خصومت کا سبب بنائے رکھیں تو انسان نہ دینی لحاظ سے موحد ہو سکتے ہیں اور نہ انسانوں کے روابط میں وحدت آفرینی کر سکتے ہیں۔ مرزا غالب بھی اس بارے میں ایمرسن کے ہم نوا ہو کر کہتے ہیں کہ جذبہ قومیت کی کمی ایمان کی فراوانی کا باعث ہوتی ہے :

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترک رسوم ملتیں جب مٹ گئیں اجڑائے ایمان ہو گئیں  
اس کے بعد ہم تمدن یا سولیزیشن کی طرف آتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ اس کے اضمین میں کیا کچھ آتا ہے۔ تمدن کے لفظ کا مادہ بھی مدن یا شہریت ہے اور سولیزیشن کا مادہ بھی لاطینی میں سویٹا س یا شہر ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ تمدن حقیقت میں وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں لوگ شہروں میں رہنے لگتے ہیں۔ شہری زندگی میں مختلف پیشے ہوتے ہیں اور تقسیم کار سے ہر کام اور ہر فن کو ترقی حاصل ہوتی ہے۔ روابط کی گونا گونی کچھ لذتیں اور کچھ پیچیدگیاں پیدا کرتی ہے۔ رسوم و رواج ترقی کرتے کرتے منضبط قوانین کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ دولت اور سامانِ حیات میں افزونی ہوتی ہے۔ حرص و ہوس ترقی کرتی ہے۔ جبر و تعدی سے حصول مال اور حصول اقتدار کا جذبہ نمایاں ہوتا ہے۔ علوم و فنون کی ترقی سے زینت کے سامان مہیا ہوتے ہیں۔ انسانی عقل بھی مدنیت ہی سے ترقی پاتی ہے۔ زندگی کی اُبھنوں کو سلجھانے کے لئے عقل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور پھر جب ایک مختصر طبقہ دوسروں کی محنت کی بدولت فکر و زنگار سے آزاد اور فارغ البال ہوتا ہے تو ایسے مسائل کی طرف بھی توجہ کرتا ہے جن کا براہِ راست زندگی کی مادی ضرورتوں سے دور کا بھی تعلق نہیں ہوتا۔ علم محض مادی افادیت سے شروع ہو کر آخر میں ایک حد تک آپ ہی اپنا مقصود بن جاتا ہے۔ لیکن وہ افادیت سے مطلقاً بے تعلق نہیں ہو سکتا۔ زندگی کی مادی اور جسمانی آسائشوں اور آرائشوں کے لئے بھی قوانینِ فطرت کو سمجھنے اور ان کو مسخر کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ عقل انسانی روابط کے متعلق ہو یا فلک پیمائی کرے، شہری زندگی ہی کی پیداوار ہے۔ اس لئے مولانا روم فرماتے ہیں کہ گاؤں میں رہائش اختیار نہ کرنا ورنہ مدنیت سے بے تعلق ہو کر احمق ہو جاؤ گے :

دہ مرو دہ مرد را احمق کند

افلاموں کے ایک مکالمے میں ایک شخص سقراط سے پوچھتا ہے کہ تم ہمیشہ شہری میں رہتے ہو باہر کیوں نہیں جاتے۔ اس نے جواب دیا کہ میں جس عقل کو ضروری سمجھتا ہوں وہ کھیتوں میں نہیں اُگتی۔ اور نہ دذختوں پر لگتی ہے۔ فقط شہری زندگی کے روابط سے انسان کی فطرت کا علم حاصل ہوتا ہے در انسان کے لئے ضروری علم اس کی اپنی فطرت ہی کا علم ہے۔ نہ کہ شجر و حجر کا علم۔

مختلف زمانوں میں مختلف اقوام نے مختلف اقسام کے تمدن پیدا کئے ہیں۔ علوم و فنون، رسوم و رواج توہنی اور مادی تخلیقات، سب کی مجنوں مرکب کا نام تمدن ہے۔ کسی ایک انداز حیات پر زندگی بسر کرنے والی ایک جماعت کو عربی زبان اور قرآنی اصطلاح میں اُمت کہتے ہیں اور اُمتوں کی نسبت قرآن کریم نے ایک کلی نظریہ بیان کیا ہے جس میں کوئی استثنا نہیں اور وہ یہ ہے کہ:

”وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ، إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ وَلَا يُسْتَقَدَّمُونَ“

فرد کی طرح ہر اُمت کی بھی ایک مدت عمر ہے اس کے بعد اس کی موت آجاتی ہے

اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے سب افراد یک بیک کسی حادثے میں فنا ہو جاتے ہیں۔ ہوتا یہ ہے کہ ان کا پہلا انداز حیات اور نظام زندگی حیاتِ آفریں نہیں رہتا۔ ان کی زندگی میں ایسا انقلاب ہوتا ہے کہ شعبہ حیات یا تو مفلوج ہو کر رہ جاتا ہے یا اس کی صورت بدل جاتی ہے۔ اس تبدیلی میں کبھی تو اُمت تغیر احوال سے مطابقت پیدا کر کے پہلے سے بہتر حالت میں آجاتی ہے۔ اور کبھی جمود و ہٹ دھرمی یا بد اخلاق کی وجہ سے مغلوب بے بس اور پس ماندہ ہو جاتی ہے۔ پرنے طریقے جو دیر تک فائدہ بخش رہے اندر فنی اور بیرونی تغیرات کی وجہ سے ضرور رسان ہو جاتے ہیں۔ اس حقیقت کو انگریز شاعر ٹینیسن نے نہایت عمدگی سے چند الفاظ میں بیان کر دیا ہے:

Old order changeth, yielding place to new,  
And God fulfils Himself in many ways:  
Lest one good custom should corrupt the world.

ہر قوم کے تمدن میں عروج کی حالت میں بھی کچھ خوبیاں ہوتی ہیں اور کچھ خرابیاں۔ مشہور المانوی فلسفی ہگل اور ہمارے حکیم شاعر غالب دونوں نے حیاتِ انسانی کا ایک قانون بیان کیا ہے کہ تخریب تعمیر کے بعد ہی نہیں آتی بلکہ ہر تعمیر میں اور ہر نظام حیات میں ابتدا ہی سے تخریب کا سامان بھی مضمر ہوتا ہے جو ایک خاص مدت کے بعد نمایاں ہو کر تعمیر و ترکیب پر غالب آجاتا ہے:

مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورتِ خرابی کی      ہیولی برقی خرمن کا ہے خونِ گرم و ہمال کا  
اسی خیال کو اقبال نے ذرا بدل کر اس شعر میں ادا کیا ہے:

دیکھ لو گے سطوتِ رفتارِ دریا کا مال      موجِ مضطر ہی اسے زنجیر پا ہو جائے گی

آئیے اس زاویہ نگاہ سے مسلمانوں کی تہذیب اور ان کے تمدن پر ایک سرسری نظر ڈالیں۔ ایک زمانہ تھا کہ مسلمانوں کی تہذیب بھی دیگر اقوام سے بہتر تھی اور ان کا تمدن بھی زیادہ ترقی یافتہ تھا۔ ان کے اخلاق

بحیثیت مجموعی دیگر اقوام سے اچھے تھے۔ ان کے قوانین عادلانہ تھے۔ وہ دیگر اقوام اور ادیان کے ساتھ رفاہی کا سلوک کرتے تھے۔ وہ ہر قسم کے علم کے شائق تھے۔ سینٹ پال کاؤن اور مشہور مفکر و مصنف تھیوکر سیر۔ یعنی دینی حکومتوں پر ایک مضمون لکھتے ہوئے کہتا ہے کہ عام طور پر تاریخ میں یہی دکھائی دیتا ہے کہ دینی حکومتیں حصول علم سے گریز کرتی ہیں مگر مسلمانوں کی حکومتیں جو اپنی بنیاد دینی قرار دیتی تھیں، اس کلیہ سے مستثنیٰ نظر آتی ہیں۔ ان لوگوں کو علم کی بھوک اور پیاس ایسی شدید تھی جس کی مثال دوسری جگہ نہیں ملتی۔ لیکن کوئی چھ صدیوں کے علمی اور فنی عروج کے بعد اس اُمت کو بھی زوال آیا۔ اس کے عروج و زوال کے اسباب پر ابھی تک دنیا کے مفکرین متفق نہیں ہیں، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ تئاریوں کی غارت گری کے بعد مسلمان تہذیب و تمدن میں اپنا کمال اور اپنی خلاقی کھو بیٹھے۔ چودھویں صدی عیسوی کے قریب فرنگ میں زندگی نے ایک کروٹ لی۔ مسلمان سوتے گئے اور اغیار بیدار ہوتے گئے۔ خود فرنگی اب اس کا اقرار کرنے لگے ہیں کہ یورپ کی نشاۃ ثانیہ سے قبل مسلمان یورپ کے اُستاد تھے۔ لیکن ان اُستادوں کو کیوں سامپ سونگھ گیا۔ اس کا جواب آسان نہیں۔ ہمارے دیے سے یورپ نے اپنا دیا جلایا۔ مگر دوسرے کا دیا جلاتے ہوئے ہمارا دیا بجھ گیا :

بجھ کے شمع ملت، میضا پریشاں کر گئی اور دیا تہذیب حاضر کا فروزاں کر گئی  
دور گردوں میں نمونے سینکڑوں تہذیب کے پل کے نکلے مادرِ ایام کی آغوش سے  
امریکا کا مشہور خطیب اور مصنف انگریسول اپنے ایک ایڈریس میں کہتا ہے :

*Civilization was struck in the brain of Europe  
on the point of a Moslem lance.*

یعنی مسلمانوں نے یورپ کو مار مار کر تہذیب بنایا مگر اب پدوم سلطان بوڈ کے دعوے بے محل اور سمجھنا معلوم ہوتے ہیں :  
تھے تو آباد وہ تمہارے ہی مگر تم کیا ہو ہاتھ پر ہاتھ دھرے منتظرِ فردا ہو  
اکبر الہ آبادی کہتے ہیں :

دہی رات ایشیا غفلت میں سوتی نظر یورپ کی کام اپنا کیا کی  
ابھی انجن کیا ہے اس طرف سے کہے دیتی ہے تاریخی ہوا کی

جیسے میں پہلے عرض کر چکا ہوں مسلمانوں کی تہذیب اور تمدن میں اچھے دور میں بھی خوبیاں ہی  
خوبیاں نہ تھیں۔ اس میں طرح طرح کی خرابیاں بھی موجود تھیں۔ اسلام کا قائم کردہ اور ملحقین کردہ

جمہوری نظام جلد ہی ملوکیت سے بدل گیا اور لاقیص و لاکسیٹی کہنے والی اُمت کے حکمرانوں نے تمام پہلے قیصر و کسراؤں اور فرعونوں کو شان و شکوہ و مطلق العنانی میں مات کر دیا۔ اسلام بتدریج غلامی کی لعنت کو صفحہ ہستی سے مٹا میٹ کر ناپا جاتا تھا۔ مسلمانوں نے اس کی صورت کو کسی قدر بہتر تو بنا دیا لیکن اس کا صفایا کرنے کی طرف کوئی توجہ نہ کی۔ سلاطین کی مطلق العنانی کو تقدیر الہی سمجھ کر اس کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا۔ اور جاہل و ظالم سلطان بھی ظل اللہ بن گئے۔ سوشل ڈیموکریسی تو ان کے ہاں اسلام کی تعلیم مساوات و اخوت کی بدولت دوسروں سے بہتر رہی لیکن پولٹیکل ڈیموکریسی اور معاشی عدل کی طرف کسی نے رخ نہ کیا۔ ان تمام کوتاہیوں کے باوجود وہ ایک غرمدور از تک دوسری قوموں سے پیش پیش رہے۔ اس لئے کہ دوسری اقوام پر ان سے بہت زیادہ دین اور دنیا کی ظلمتیں چھائی ہوئی تھیں۔ خدا خدا کر کے طویل خفگی کے بعد اب بیداری کے آثار نمایاں ہیں۔ انیسویں صدی میں مغربی اقوام کے غلبے نے ان کو وہ ٹھوکریں لگائیں کہ ان کی آنکھیں کھلنے لگیں۔ ملک ہاتھوں سے گیا ملت کی آنکھیں کھل گئیں۔ سرمہ چشم دشت میں گر درم آہو ہوا

پس چہ باید کرد اے اقوام شرق! ہماری موجودہ نسل کو اب کیا کرنا چاہئے۔ سب سے پہلے ہمارا فرض ہے کہ ہم اسلام کی روشنی میں تہذیب کا نسب العین معین کریں اور مہذب انسان کا مجسمہ اقبال مرد مومن کہتا ہے کوئی واضح نقشہ اپنے ذہن میں مرتب کریں۔ ہم رحمان کے بندے اور رحمۃ اللعالمین کی اُمت ہیں۔ ہمیں اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں عدل و رحمت کو صورت پذیر کرنا ہے۔ حریت، اخوت، مساوات، آزادی، برادری اور برابری کو مسائل ترقی دینا ہماری سیاسی، معاشی اور اخلاقی زندگی کا لائحہ عمل ہونا چاہئے۔ ہمیں تہذیب کے بنیادی عناصر کو کسی غیر سے حاصل کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن ہماری خفگی کے زمانے میں اگر دیگر اقوام نے اپنی جدوجہد سے ان اقدار کو ہم سے بہتر محقق کیا ہو تو ہمیں ان سے سبق حاصل کرنا چاہئے۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانے میں بہت سے علوم و فنون دیگر اقوام سے حاصل کئے اور پھر ان کو اپنی مخصوص ثقافت کے خم میں غوطہ دے کر ان کے رنگ کو نکھار دیا۔ اس دور زریں میں کسی نے یہ ہتک محسوس نہ کی کہ میں دیگر اقوام سے علم حاصل کروں۔ اب بھی کوئی وجہ نہیں کہ ہم دوسروں سے ترقی یافتہ علوم کو حاصل نہ کریں۔ ہم تو اس رسولؐ کی اُمت ہیں جس نے کہا کہ علم حاصل کرو خواہ تمہیں چین جانا پڑے۔ حالانکہ اس وقت چین میں مسلمان تو بستی نہیں تھے۔ اور اسلام سیکھنے کے لئے ہمیں وہاں جانے کی ضرورت نہ تھی۔ مگر تمام علم صرف علم دین ہی نہیں۔ خود رسول کریمؐ نے فرمایا: ”العلم علما ان العلم الابدان“ علم الابدان اب ہمیں ایک طرف یہ ضرورت ہے کہ ہم اپنی ملت کے نفوس میں سے احساس کہتری کو زائل کریں جو غلبہ فرنگ نے ہم میں پیدا کر دیا اور اپنے بزرگوں کے ان کارناموں کو سامنے لائیں جن کی بدولت انسانیت کی

ثروتِ فکر میں اضافہ ہوا۔ خوبیوں کو اُجاگر کریں اور خرابیوں سے عبرت حاصل کریں۔ علوم و فنون کے حصول کی وہی پیاس پیدا کریں جو ہماری ملت کا شیوہ تھی۔ معاشی عدل میں دیگر اقوام نے جو اچھے تجربے کئے ہیں ان کو دیکھ کر اپنی معاشی حالت درست کریں۔ کیونکہ اسلام کا ایک عظیم مقصد معاشی عدل کا قیام تھا۔

اسلام جن صدائقوں کے مجموعے کا نام ہے ان کے عناصر قبل اسلام بھی دنیا کی مختلف اقوام میں منتشر تھے۔ اسلام نے انقلابی بات یہ کی کہ ان عناصر سے ایک نیا جاں پرور مرکب بنایا اور اس میں اپنی روح پھونکی۔ اس وقت مسلمانوں کو اپنے ثقافتی احیاء کے لئے پھر کبھی کچھ کرنا ہے۔ جو قومیں علوم و فنون اور معاشرتی اور سیاسی تعلیم میں ہم سے بہت آگے نکل گئی ہیں ہمیں بے دریغ ان سے سیکھنا چاہئے۔ زندگی کی صداقتیں اور اس کی خوبیاں کسی ایک قوم کا اجارہ نہیں۔ روح اسلامی یہ ہے کہ فراخ دلی سے ہر ایک سے اور ہر جگہ سے افکار و اعمال کے اچھے نمونے جمع کئے جائیں خواہ وہ اپنی قوم کے افراد میں ملیں اور خواہ دیگر قوم کے افراد میں۔ اسلامی ثقافت کی عالمگیری یہی ہے کہ وہ شرق و غرب اور امتیازِ اقوام سے بالاتر ہے۔ علم اور اچھی ثقافت کا ہر پہلو مسلمان کا گم شدہ مال ہے۔ روح اسلام میں ایسے میلانات اور ملکات موجود ہیں کہ مسلمان اگر اپنی خودی کو کھوئے بغیر چاروں طرف سے فیض حاصل کریں تو یہ ملت دوبارہ اعلیٰ درجے کی ثقافت کے نمونے پیش کر سکتی ہے۔ لیکن جمود و تقلید سے نکل کر تحقیق کی طرف آئے بغیر نشاۃ ثانیہ اور وقارِ ملت قائم نہیں ہو سکتا۔ محض نقالی زندگی کا ثبوت نہیں۔ دنیا میں اب فقط دعویٰ کو کوئی نہیں مانتا۔ اور نہ کوئی مدعیان بلند بانگ کو عزت کی نظر سے دیکھتا ہے۔ ہم محض اچھے ثقافتی نصب العین کا نقشہ کھینچ کر دوسروں کی نظریں معزز نہیں بن سکتے۔ یہاں مجھے مولانا عبید اللہ سندھی مشہور انقلاب پسند کی بیان کردہ ایک بات یاد آگئی جو قابل بیان ہے۔ مولانا فرماتے تھے کہ میں ماسکو میں اسٹالین سے ملا اور اس کے سامنے نصب العینِ اسلامی تہذیب و تمدن کا نقشہ پیش کیا۔ جب اپنی تقریر ختم کر چکا تو اسٹالین نے پوچھا کہ کون سی قوم اس نقشے کے مطابق زندگی بسر کر رہی ہے۔ میں نے کہا کہ اس وقت تو کوئی قوم بھی اس نقشہ پر اپنی زندگی کو نہیں ڈھال رہی۔ تو اس نے مختصر یہ جواب دیا کہ جب کوئی قوم اس پر کاربند ہوگی اور اس کا تجربہ ہو جائے گا تو پھر ہم دیکھیں گے کہ اس سے کیا نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ مولانا یہ جواب سن کر ٹھنڈے ہو گئے۔

ملتِ اسلامیہ کی خودی اگر فنا نہیں ہوگئی اور مسلمان خدا کی عشق یا محرومی جذبیہ حیات سے راگہ کا ڈھیر نہیں بن گیا ہے تو وہ دنیا کے علوم و فنون کو میٹ کر تحقیقِ اقبالیہ سے انہیں روحِ اسلامی پھونکنے پر ایک ایسا نمونہ پیش کرے جس سے اس وقت شرق و غرب بھی۔ اسلام کسی ایک زمانے کی تہذیب اور اس کے تمدن کا نام نہیں۔ یہ نمونے اسلامی اقوام میں بدلتے چلتے آئے ہیں اور ہمیشہ بدلتے رہیں گے۔ زندگی کی مسابقت میں ہم کسی پہلے نقشے کو واپس نہیں

لا سکتے۔ زندگی کہیں اپنے آپ کو دھراتی نہیں۔ صوفیہ کا مقولہ کہ تجلی میں تکرار نہیں یا قرآن کریم کا ارشاد کہ کل یوم ہو فی شان تمام تاریخ انسانی پر عائد ہوتا ہے۔ یک رنگی، تکرار اور اعادہ جمادات کی صفت ہے۔ زندگی کا شیوہ نہیں۔ پانی آج بھی وہی ہے جو آدمِ اول کے زمانے میں تھا بلکہ کروڑوں سال پیشتر جب ہائیڈروجن اور آکسیجن کی کیمیائی ترکیب نے پانی بنایا تھا۔ اس وقت بھی ہم وہی پانی پیتے اور برتتے ہیں۔ لیکن پانی بھی جو ایک بار ندی میں بہ گیا وہی پانی پلٹ کر پھر کبھی واپس نہیں آتا۔ یونان میں فلسفہ تغیر کے امام ہیراقلیتوس کا قول ہے کہ کوئی شخص جتنی ندی میں ایک ہی پانی میں دو غوطے نہیں لگا سکتا۔ ہمارا نہ صرف اپنے ماضی بلکہ تمام نوع انسان کے ماضی سے ایک رشتہ ہے۔ یہ تمام ماضی شعوری اور غیر شعوری دونوں طرح سے ہماری زندگیوں پر اثر انداز ہے۔ اس ماضی کے کچھ عناصر ابھی حقائق تھے جو اپنی ماہیت میں غیر متغیر ہوتے ہیں جن کی نسبت قرآن "لا تبدل الخلق اللہ" کہہ کر ان کو دینِ قیم قرار دیتا ہے۔ لیکن ایک ہی معنی لاتعداد صورتیں اختیار کرتا ہے۔ صورت پرستی ایک قسم کا شرک ہے اس لئے موجد وہی ہے جس کا صبح و شام کا دروید ہو کہ صورت نہ پرستم من زندہ قومیں اپنے ماضی سے اپنا رشتہ قائم رکھتے ہوئے اپنے حال کے متعلق اجتہاد برتنی ہیں اور جب حیات اپنے ارتقاء کے لئے کسی تغیر صورت کی متقاضی ہوتی ہے تو وہ محض روایات کی لکیر نہیں ٹپتی۔ انسان کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں اور ایک تعریف یہ ہے کہ وہ آگے اور پیچھے دیکھنے والی مخلوق ہے۔ آپ ماضی کو مطلقاً نظر انداز کر کے نہ اپنا حال درست کر سکتے ہیں اور نہ اپنے مستقبل کے لئے صحیح راہیں ڈھونڈ سکتے ہیں۔ لیکن ماضی سے فیض حاصل کرنا وہ بات ہے اور ماضی پرستی دوسری چیز ہے۔ محض ماضی پرستی ایک طرح سے مردہ پرستی ہے۔ تقاضائے تجرید حیات میں ہم صرف غفلتِ رفتہ کے مقابر کے مجاور بن کر کوئی زندگی پیدا نہیں کر سکتے "ما وجدنا علیہ آباءنا" منکروں اور کافروں کا شیوہ ہے حضرت نقشبند علیہ الرحمۃ کیا خوب فرما گئے ہیں :

تاکے بہ زیارتِ مقابر عمرے گزرائی اسے فسردہ

یک گریہ زندہ پیشِ عارف بہتر از ہزار شیرِ مُردہ

صرف زندہ قومیں اپنے ماضی سے حیاتِ افروز سبق حاصل کر سکتی ہیں۔ زمانے کے ساز بدلے گئے۔ اس کے انداز بدلے گئے۔ قدیم زمانوں میں زندگی کے مسائل بعینہ وہ نہ تھے جو آج ہیں، اس لئے ان کا حل بھی جوں کا توں کسی پہلے نقشے کے مطابق نہیں ہو سکتا۔ زمانہ بھی ایک صحیفہ جو اپنی آیات کو منسوخ کرتا رہتا ہے، لیکن قرآن کریم کے ارشاد کے مطابق کوئی طریق عمل یا اصول کا منسوخ نہیں ہو تا جب تک کہ اس سے کسی قدمِ مشابہ یا اس سے بہتر اصول ظہور میں نہیں آتا۔ گویا از روئے قرآن عملِ تنسیخ عملِ ارتقا ہے کسی دور میں مسلمانوں کی ثقافت کیا تھی اس کا اچھی طرح مطالعہ کیجئے۔ اس کے حسن و قبح پر غور کیجئے۔ اس میں سے لازوال جواب کو خس و خاشاک سے الگ اور صاف کر کے از سر نو تراشئے، تاکہ ترشے ہوئے ہیرے کی طرح اس کے ہر پہلو سے نئے رنگ کی شعاعیں نکلیں، لیکن یہ کبھی نہ بھولئے کہ تجلی میں تکرار نہیں۔ مختلف ادوار میں اسلامی



اقوام کی ثقافت نے کئی رنگ بدلے ہیں اور ہر جگہ اسلام کی ان عناصر سے آمیزش ہوئی ہے جو کسی قوم کی تاریخ یا اس کے جغرافیہ اور مادی وسائل کی پیدوار تھے۔ آئندہ بھی یہی ہوگا۔ جسے اسلامی ثقافت کہتے ہیں اسے مسلمان اقوام کی ثقافت کہنا چاہیے، جو نہ کبھی ایک رنگ رہی ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔ آج اگر انگریزی قوم مسلمان ہو جائے تو اس کی ثقافت نہ قدیم حجازی ہوگی اور نہ جدید حجازی، جس میں ابھی تک غلامی میلا میٹ نہیں ہوئی۔ چینی مسلمان کی ثقافت افریقہ کے نیم وحشی مسلمان کی ثقافت سے جدا ہی رہے گی۔

چین و عرب ہمارا ہندوستان ہمارا "الاپنے کے باوجود چین اور عرب اور ہندوستان اسلام میں اگر کبھی ایک رنگ نہیں ہو سکے۔ اور نہ ہی انہیں ہونا چاہئے۔ اختلاف الوان والسنہ کو قرآن نے آیات الہی قرار دیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی وحدت کثرت آفرین بھی ہے اور تنوع پسند بھی۔ اسی طرح تمام زندگی قدیم عناصر کو برقرار رکھتے ہوئے بھی جدت آفرین ہے۔ اسلامی ثقافت کہئے یا مسلمانوں کی ثقافت اس میں ابداً گونا گونی پیدا ہوتی رہے گی۔ ثقافت کا کوئی ایک نقشہ ہمیشہ کے لئے قائم نہیں رہ سکتا۔ مسلمانوں کو اپنی نشاۃ ثانیہ میں ماضی، حال اور مستقبل کا رشتہ قائم رکھنا ہے، لیکن کورانہ تقلید سے گریز لازمی ہے۔ اقبال کی آرزو ہے :

طرحِ نوافلن کہ ماجدّت پسند اقادہ ایم      میں چہ حیرت خانہ امروز و فردا ساختی  
اور غالب اسی جذبے کے ماتحت دو بلیغ اشعار کہہ گیا ہے :

رفتم کہ کہتگی ز تماشا برا فکتم      در بزم رنگ و بو نمٹے دیگر افکتم  
اور دوسرا شعر غالب کے بھوپالی نسخے میں ہے۔

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یارب      ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پایا

# بچت کیجئے

## اپنی روز افزوں ضروریات کیلئے



انسانی ضروریات روز بروز بڑھتی رہتی ہیں۔ بچوں کی تعلیم کا خرچہ بڑی بیماری کی صورت میں علاج صالحہ کی ضرورت ہے۔ شادی بیاہ کے اخراجات ہیں۔ مکان خریدنا ہے۔ ان سب باتوں کی اور ناگہانی طور پر نہایت مالی ضروریات کیلئے روپیہ درکار ہے۔ اگر آپ اس انداز پر کام کر رہے ہیں جو موجودہ کو زیب فرزند کی بے وقت اور روٹے کپوری ہو سکتی ہیں۔

آپ کی ضروریات کیلئے بچت کیجئے اپنی بچت کو محفوظ رکھنے اور ضرورت کے وقت آسانی سے شے کر سکنے کی خاطر اسے ڈاکھانہ کے بلوگ بنائیں۔ لکائیے ڈاکھانہ کے بلوگ بینک پر شخص کیلئے خواہ وہ ایسے یا غریب ہو سکا ہو۔ ہر ماہانہ پڑھ لکھاں کا نوڈ ہے۔ ان کا طریق کار مدد درجہ ہلکے منافع کی شرح نہایت مفید اور کم تر منافع انکم ٹیکس سے بھی مستثنیٰ ہے۔ ہر ماہی حساب دو روپے کی مختصر سی رقم سے کھولا جاسکتا ہے اور بعد ازاں اس میں دین ایک روپیہ تک کی قلیل رقم میں ہو سکتا ہے۔ روپیہ جمع کرانے پر کوئی پابندی نہیں جب تک آپ چاہیں اور جس قدر بھی چاہیں روپیہ جمع کر سکتے ہیں۔ عام حسابات کے علاوہ مندرجہ ذیل حسابات بھی کھولے جاسکتے ہیں۔

۱۔ مشترکہ حساب

۲۔ بھائی حساب یا مشترکہ بھائی حساب

۳۔ رقم جمع کرانے اور روپیہ جمع کرنے کا طریق نہایت آسان ہے اور حسابدار کی اپنی موجودگی ڈاکھانہ میں ضروری نہیں۔

۴۔ ڈاکھانہ دار آدمی کا طریق بچت کیلئے ڈاکھانہ کے بلوگ میں ملگا ہے جسے گزشتہ کی ضمانت حاصل ہے۔ یہ بھی آپ کا سرمایہ ہر لاکھ سے مختصر رقم داروں پر موقوفی ضائع بھی حاصل ہوتا ہے۔

بچت کیجئے اور جمع کیجئے

# ڈاکھانہ سیونگ بینک

منہ تعلیمات قریب ترین ڈاکھانہ کے سیونگ بینک سے مل سکتی ہیں

پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر

# کردار کی تشکیل

قرآن مجید کی ایک آیت ہے :

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْءُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِنَأْكُلُوا  
فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْأَرْشِمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ (س: البقرہ: ۱۸۸)

اس کا ترجمہ کچھ اس انداز سے کیا گیا ہے :

• اور آپس میں ناحق ایک دوسرے کے مال کو خورد و برد نہ کرو اور نہ اسے حاکموں کے پاس رسائی پیدا کرنے کا ذریعہ گردانوا سنا کہ جان بوجھ کر لوگوں کے مال میں سے تھوڑا بہت ناحق ہضم کر جاؤ یا

اس آیت کا تاریخی پس منظر بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آج سے تقریباً چودہ سو سال پہلے بھی انسان اس کوشش میں مصروف رہا ہے کہ نہ صرف ایک دوسرے کا مال خود برد کرے بلکہ اس مال کو ان حاکموں تک رسائی حاصل کرنے کے لئے بھی استعمال کرتا رہا ہے جن کے پاس قضاوت کے لئے اس کے خلاف شکایت پیش کی جاتی تھی۔ انسانی کردار کی تہذیب کے لئے اس آیت میں جو فہمائش پنہاں اور عیاں ہے وہ نہ صرف اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ آج سے چودہ سو سال پہلے انسانی کردار کا ایک نازیبا رخ یہ بھی تھا کہ وہ دوسروں کا مال خورد و برد کرتا تھا بلکہ اس حقیقت کی طرف بھی رہنمائی کرتی ہے کہ انسانی کردار کی تشکیل اور تہذیب کی اہمیت پر بھی اسلام نے کافی اصرار کیا تھا۔ میں یہ واضح طور پر معین نہیں کر سکا کہ کردار کی تشکیل اور تہذیب پر اسلامی معاشرہ میں اصرار کس طرح اور کب سے کم ہوا اور یہ اصرار محض عبادات پر کب سے اور کیسے منتقل ہو گیا۔ لیکن ایک عام ظاہر بین آدمی کی نظر سے دیکھنے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ آج اسلامی دنیا میں اسلامی شعائر کی پابندی میں اگر کچھ اصرار باقی ہے تو وہ صرف عبادات تک محدود ہے اور کردار کی تشکیل ثانوی لوازم کی حیثیت اختیار کر گئی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اسلامی ممالک کے عام باشندے اس احساس میں مبتلا ہیں کہ اسلامیوں کا کردار دوسرے لوگوں کی نسبت بہتر ہے۔ بلکہ بعض دفعہ یہ آواز بھی سنی جاتی ہے کہ اسلام نے کردار کی عملی تشکیل کی طرف توجہ ہی نہیں دی۔ ظاہر ہے کہ یہ مغرورہ بدگمانی اور لاعلمی پر مبنی ہے۔ ہماری تاریخ اس امر پر شاہد ہے کہ قرآن و حدیث اسلام میں ایسے بلند کردار انسان پیدا ہوئے ہیں جنہوں نے زندگی کے ہر لمحے میں اپنی بلند کرداری کے عملی نمونے ہم پہنچا کر عوام کے لئے نفسیاتی تبلیغ کے فرائض سر انجام

دئے ہیں۔ گو اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ بعض مذہبی اداروں اور مذہبی رہنماؤں اور عام مسلمانوں نے وہ کرداری نمونے بھی پیش کئے ہیں جن کو ہر طرح کے اخلاقی معیار سے جانچنے کے بعد بھی نازیبا رہی کہنا پڑے گا۔ چنانچہ ایک ملاقات میں جب ایران کے سابق نخست وزیر ڈاکٹر مصدق نے ایک پاکستانی سے گفتگو کے دوران میں پوچھا: کیا آپ بتا سکتے ہیں کہ فرانس کو چھوڑ کر اسلامی ملکوں کے سوا اور بھی کہیں رشوت چلتی ہے؟ تو پاکستانی کو جواب میں سر جھکا لینا پڑا۔ ہمیں اکثر مسلمانوں کے معاشرہ کے متعلق یہ قسم کی تنقید کے وقت سر جھکانا، ہی پڑتا ہے۔

بہر حال یہ ایک صورت حال ہے جس کا ذکر کرنا اس لئے لازم سمجھا گیا تاکہ ہم یہ سوچ سکیں کہ اسلامی معاشرہ میں بالعمیم اور پاکستان میں بالخصوص کردار کی تشکیل کو کیا اہمیت دی جا رہی ہے؟ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ اس مسئلے میں کسی قسم کا غور ہی نہیں ہو رہا ہے۔ مسلمان کے کردار کی تشکیل کے لئے سب سے اہم رہنمائی دین سے ملتی ہے۔ اور دین کا جو حصہ کردار کی تشکیل سے متعلق ہے اُس کی تبلیغ، نشر و اشاعت اور عملی تدریس کے وسائل اس ملک میں ناپید ہیں۔ ایک عام ناظر کی حیثیت سے یہ عرض کروں گا کہ عوام نے دین کو عبادات کے دائرہ کے اندر محدود کر لیا ہے۔ اور تخصیص میں جب اپنی جماعتیں بنانے میں کامیاب ہوئے ہیں تو انہوں نے فوراً سیاسی سرگرمی شروع کر دی ہے۔ کیونکہ ان کا عام نظریہ یہ ہے کہ سیاسی اقتدار کے بغیر ملک اور ملت کی اصلاح ناممکن ہے۔ میں ان لوگوں سے اس حد تک تو متفق ہوں کہ سیاسی اقتدار سے اصلاح بزدور اور یقینی طور پر نافذ کی جاسکتی ہے لیکن اس خیال سے متفق نہیں کہ سیاسی اقتدار کے بغیر کردار کی تشکیل کے فرائض سرانجام ہی نہیں دئے جاسکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ کردار کی تشکیل کی عملی اور جبری درس گاہیں تین ہیں: گھر، مکتب اور معاشرہ۔ میں نے ان کو ”عملی اور جبری“ اس لئے کہا ہے کہ ان درس گاہوں میں کاوش تدریس اور تمنائے تحصیل کے بغیر انسانی کردار کو ان سانچوں میں ڈھال دیا جاتا ہے جس کے نمونے یہاں موجود ہوتے ہیں۔ پہلی درس گاہ کی ایک مثال عرض کروں گا کہ جب ایک باشعور بچہ دیکھتا ہے کہ اُس کے ماں باپ یا قریبی لواحقین جھوٹ یا کسی قسم کی بدکاری کو نازیبا نہیں سمجھتے تو وہ نفسیاتی طور پر اپنے آپ میں اس قسم کے کاموں کے لئے تامل پاتا ہے۔ یہاں تک کہ بعض دفعہ بلا ضرورت جھوٹ بولنا شروع کر دیتا ہے۔ چند دوستوں میں ایک معروف بڑے آدمی کا ذکر چل نکلا تو ایک خاتون نے اس آدمی کی سیرت کے متعلق ایک فقرہ کسا جو اس کے کردار کا نفسیاتی جائزہ تھا۔ اُس نے کہا: اس آدمی کو اگر پشاور جانا ہوتا ہے تو لوگوں کو بتاتا ہے میں کراچی جا رہا ہوں۔ میرے خیال میں یہ اُسی قسم کا بلاوجہ جھوٹ ہے جس کا ذکر میں نے ابھی کیا ہے اور یہ اُس کردار کا نمونہ ہے جس کی تربیت گھر یا مکتب یا معاشرہ نے کی ہے۔ لیکن جب ہم گھر کو کردار کی تشکیل کی درس گاہ قرار دیتے ہیں تو ہم اکثر یہ فراموش کر جاتے ہیں کہ کردار کی تربیت کی خصوصی درس گاہوں میں

معاشرہ کی درس گاہ سب سے اہم ہے۔ یوں تو منطقی طور پر گھر اور مکتب بھی معاشرہ کی حدود میں شامل ہیں۔ لیکن ان تین مقامات پر تدریس اور تحصیل کے لوازم مختلف ہیں گھر میں بچہ نفسیاتی طور پر ماں باپ کو جسمانی۔ ذہنی اور اخلاقی طور پر اپنے آپ سے برتر سمجھتا ہے۔ یہاں اُسے اس بات کا بھی لالچ ہوتا ہے کہ اگر اُس نے والدین کے فشاء کے مطابق بظاہر کردار کی تشکیل نہ کی تو وہ اُن عنایات سے محروم ہو جائے گا جو شفیق ماں باپ بچوں پر فرماتے ہیں۔ روایتی تعلیمات کے زیر اثر چند سالوں کے بعد بچہ عنایات ایزدی سے متمتع ہونے کے لالچ سے بھی ماں باپ کی رضا مندی اور خوشنودی حاصل کرنے کی سعی کرتا ہے۔ الغرض کردار سازی کی اس درس گاہ میں مادی اور روحانی لالچ یکجا جمع ہو جاتے ہیں۔ اور عام بچہ بہت جلد کردار کی تشکیل اسی طرح کرنا شروع کر دیتا ہے جیسے اُس کے ماں باپ کو پسند ہو۔

مکتب کی درس گاہ میں ترغیبات کا سلسلہ وہ نہیں جو گھر میں ہوتا ہے۔ یہاں تعلقات کی دنیا بیشتر ادا ہی پاس پر بسائی جاتی ہے۔ طالب علم اسکول میں ہو یا کالج یا یونیورسٹی میں وہ بہر صورت علم اور سند حاصل کرنے کو اپنا مقصد قرار دیتا ہے۔ اس کوشش میں منہنی طور پر وہ کردار کے وہ خصائص جذب کرتا ہے جو بہت قلیل مقدار میں اُسٹاد اُس کے سامنے پیش کرتا ہے۔ اُسٹادوں کی ایک کثیر تعداد صرف اپنے کام سے کام رکھتی ہے۔ یعنی طلباء سے اُن کے مراسم صرف رسمی تدریس تک محدود ہوتے ہیں۔ گو یہ حقیقت ہے کہ اس سلسلے میں بھی وہ بعض دفعہ اس قسم کی حرکات کرتے ہیں جو طلباء کے کردار پر ایک متغزل اثر چھوڑ جاتی ہیں۔ مثلاً طلباء کے شخصی مسائل حیات کی طرف سے عدم توجہی، جو اوپر ستائش میں ناہمواری اور سزا میں غیر متناسب شدت وغیرہ تدریس کے وہ خصائص ہیں جو عام طور پر بچے جس شقی القلب اور غیر متوازی ہمدردی والے کردار کی تشکیل کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ لیکن عام طور پر شعوری کوشش کے بغیر کردار سازی کی طرف توجہ نہ دینے والے اساتذہ کے ساتھ طالب علم کا تعلق محض کاروباری ہوتا ہے یعنی سبق پڑھا اور گھر چلے آئے۔ اور ملتی ضروریات کے مطابق وسائل تعلیم مہیا نہ ہونے کی وجہ سے اس قسم کے اساتذہ اور اس قسم کے طلباء کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے۔ طالب علم صرف مکتب کی فیس وقت پر ادا کرنا اپنا فرض سمجھتا ہے اور اسناد چالیس منٹ سے لے کر ایک گھنٹہ تک کلاس میں حاضر رہنا اپنا فرض سمجھتا ہے۔ اور کردار سازی کو اپنے فرائض میں شمار نہیں کرتا۔

معاشرہ کردار سازی کی سب سے بڑی درس گاہ ہے۔ لیکن یہ وہی جگہ ہے جہاں گھر اور مکتب کے نتائج اگر جمع ہو جاتے ہیں۔ گھر میں اگر والدین پر کردار سازی کی اہمیت روشن نہیں اور مکتب میں اساتذہ اگر بے دلی کا شکار ہو رہے ہیں تو معاشرہ میں بھی اچھی بات بتانے والے افراد اور جماعتوں کا فقدان از خود رونما ہو جاتا ہے۔ صحیح کردار کی تشکیل کے لئے کسی شعوری کوشش کی ضرورت نہیں۔ اس کردار کا مظاہرہ لاشعوری طور پر انسانی اذہان کو اس طرح متاثر کرتا ہے جیسے کسی ہال میں بیٹھے ہوئے سکرٹ نہ پینے والے آدمی کے لباس سے بھی دھوئیں

کی بدبو اس لئے آئے لگتی ہے کہ دوسرے آدمی وہاں سرگٹ پی رہے ہوتے ہیں۔ غلط کردار کی نمائش اور کسی ایک مقام پر اس کی تحسین قریبی حلقوں کے افراد کو فوراً متاثر کرتی ہے۔ اور ایسے انسان کم ہیں جو معاشرہ میں غلط کردار کے مظاہر کے مسموم اثرات سے محفوظ رہ سکیں خصوصاً ان حالات میں جبکہ اس قسم کے مظاہرہ پر آمنا صدقنا اور مرجعاً کہنے والوں کا ایک گروہ بھی موجود ہو۔ مثال کے طور پر عرض کروں گا کہ اس ملک میں ہر بڑا چھوٹا آدمی ماس امر کا شاکہ ہے کہ ہمارے معاشرہ میں سازش اور رشوت کو گزشتہ چند سالوں میں بہت فروغ ہوا ہے اور اس سے مسائل حیات نہ صرف پیچیدہ ہو گئے ہیں بلکہ عام آدمی کے لئے زندگی بسر کرنا دشوار ہو گیا ہے۔ مظاہرہ کہ گزشتہ چند سالوں میں اس ملک میں ایسا کوئی ادارہ یا مکتب اجساری نہیں ہوا جس میں رشوت خوری اور ریشہ دوانی کی تدریس کی۔ معاشرہ اور افراد کی رائے بھی انسانی کردار کے ان دو خصائص کے متعلق اب محکم وہی ہے جو چند سال پہلے تھی لیکن اس کے باوجود اس کے کردار کی تشکیل اور اس کردار کو فروغ کیے ہوا ہے؟ صرف اس طرح کہ معاشرہ میں جہاں اس کردار کا مظاہرہ ہوا وہیں اس کی تحسین ہوئی اور اس کردار کا مظاہرہ کرنے والے افراد کو داد بھی ملی۔ نتیجہ یہ کہ ان خصائص کا زہر افراد کے اذہان میں پھیلتا چلا گیا اور زبان سے ان کی شکایت کرنے کے باوجود ہم انہیں اپناتے چلے گئے۔

ان گزارشات سے اس امر کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے کہ جہاں کردار سازی کی ان تین اہم درس گاہوں یعنی گھر، مکتب اور معاشرہ میں عمدہ کردار کی تشکیل کا کوئی انتظام نہیں وہاں غلط کردار سازی کے نفسیاتی وسائل افزہ جتیا ہو گئے ہیں۔ اور اگر اس مسئلہ پر بحثات سے غور کر کے عملی اقدامات نہ کئے گئے تو ملت کو یہ خطرہ لاحق ہے کہ عوام اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہوئے اور پاکستان کا باشندہ سمجھتے ہوئے بھی اعلیٰ کردار سے کوسوں دور نکل جائیں گے ساری ملت کے لئے آئیڈیل کردار کی تحصیل ناقابل عمل سہی لیکن اعلیٰ کردار کے خصائص سے ملت کے بیشتر افراد کو آراستہ کرنا ناقابل عمل نہیں۔ اس کے لئے منصوبہ بندی اور شعوری کاوش کی ضرورت ہے۔

شعوری کاوش میں اولین مرحلہ اس افہام و تفہیم کا ہے کہ مسلمان کے لئے اعلیٰ کردار کے خصائص اور حدود کیا ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ دنیا کی مہذب قوموں اور ملتوں کے اعلیٰ کردار کے خصائص کو اپنانا ہر فرد بشر کا فرض ہے لیکن مسلمان کا مذہب چونکہ اس کے کامل نظام حیات پر حاوی ہے اس لئے اسے سب سے پہلے تشکیل کردار کے سلسلے میں رہنمائی حاصل کرنے کے لئے مذہب کی طرف رجوع کرنا پڑیگا۔ اس رہنمائی میں مذہب سے کن تفصیل کی یافت ہوتی ہے یہ اس مقالہ کے موضوع سے خارج ہے۔ اور میری علیت کی حدود سے پرے ہے۔ یہ ان بزرگوں کا کام ہے جو مذہبی علوم پر اس قدر حاوی ہیں کہ ان علوم سے معین طور پر وہ تفصیل جمع کر سکتے ہیں جو تشکیل کردار کے سلسلے میں مہدثات ہو سکتی ہے۔ میں اپنے محدود مطالعہ اور کم علمی کی بنا پر صرف چند مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کروں گا

جن سے یہ واضح ہو جائے گا کہ اسلام نے بھی تشکیل کردار کے سلسلے میں معین طور پر انسانیت کی رہنمائی کی ہے۔ لوگوں کا مال خورد برد کرنے اور رشوت دینے کے سلسلے میں قضاۃ اور عوام کو جو تنبیہ کی گئی ہے۔ اُس کا ذکر ابھی کر چکا ہوں چند اور مثالیں ملاحظہ فرمائیے:

## ۱۔ ایقائے عہد اور امانت کے متعلق احکام

(۱) والذین ہم لا مانتہم وعہد ہم من اعون (۳۲: ۴۰)

(مومن اپنی امانت اور وعدہ دونوں کو پوری طرح نبھاتا ہے)

(ج) وادفوا بالعہد ان العہد کان مسئلوا (۳۷: ۱۴)

(اور وعدہ کر کے ضرور پورا کرو کیونکہ اب تم اس کے ذمہ دار بن گئے ہو)

## ۲۔ صحیح گواہی پر اصرار

یا ایہا الذین امنوا کونوا قوامین بالقسط شہدا علی انفسکم  
اووالدین والاقربین ان یکن غنیاً وفقیراً قاللہ اولیٰ بہما  
فلا تتبعوا المہوی ان تعدلوا وان تلووا وتعرضوا فان اللہ کان بما  
تعملون خبیراً۔ (۳۲: ۴)

اے مومنو! پوری طرح حق شہادت ادا کرو۔ اللہ تعالیٰ کو (اپنی شہادت کا) گواہ سمجھتے ہوئے! اگرچہ اس سے خود تمہیں یا تمہارے والدین یا اقرباء کو ضرر کیوں نہ پہنچے۔ ان میں سے ہر ایک کی تو نگری اور نتائج کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کرو۔ وہ دونوں کا نگہبان ہے۔ شہادت کے وقت اپنی خواہش سے دبا کر عدل سے نہ پھر جاؤ۔ نہ بات کہتے ہوئے ذومعنی شہادت دو۔ نہ گواہی سے اعراض کرو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ تمہارے ہر معاملے کی حقیقت سے باخبر ہے۔

## ۳۔ غیبت کے خلاف اتہائی نفرت کا اظہار

ولا یغنت بعنکم بعضاً ایحب احدکم ان یا کل لحم اخیه میتاً فکرمتموہ  
واتقوا اللہ ان اللہ توأب رحیم۔ (۱۲: ۴۶)

(اور ایک دوسرے کے پیٹھ پیچے اسے برائیت بناؤ۔ بھلا تمہیں اپنے مرے ہوئے بھائی کا گوشت

کھانا پسند ہے؛ بلکہ تم اس سے گھن کر دو گے۔ اور اللہ سے ڈرو۔ وہ توبہ قبول کر لے والا اور رحم پرور ہے۔

علیٰ ہذا القیاس قرآن مجید میں متعدد آیات اور احادیث میں کافی مسائل اس قسم کا ملے گا، جس میں احسان، دمروت، تقویٰ، سخاوت، مساوات، لین دین کے آداب، آداب مجلس، صداقت، تواضع، بردباری، سادگی، صفائی، ریاست پر سہیز، بدگمانی اور اسراف کے خلاف تنبیہ اور اس قسم کی ہدایات جمع کی گئی ہیں جو اعلیٰ کردار کی ضامن ہیں۔

تشکیل کردار کے لئے منصوبہ بندی میں یہ سب سے پہلا موثر قدم ہو گا۔ جس میں ثواب کے لالچ اور عذاب کے خوف سے پرے رکھ کر مسلمان کو یہ سمجھایا جائے گا کہ مسلمان بننے کے لئے کردار میں ان خصائص کا پیٹل کرنا ضروری ہے۔

اس سلسلے میں دوسرا اہم قدم یہ اٹھانا پڑے گا کہ اعلیٰ کردار کے خصائص جو دوسری ملتوں میں نظر آ رہے ہیں اُن کی تفصیل مرتب کر کے معاشرہ پر یہ واضح کرنا پڑے گا کہ یہ قومیں یا ملتیں میں الاقوامی طور پر اس لئے باوقار سمجھی جاتی ہیں کہ ان کے افراد کے کردار ان خصائص کے حامل ہیں۔ اور دنیائے یہ یقین کر لیتے ہیں کہ ان کے افراد کسی حالت اور کسی وقت بھی ان خصائص سے عاری نہیں ہوتے۔

تشکیل کردار کے سلسلے میں تیسرا اہم مرحلہ عوام اور خواص کو یہ یقین دلانے کا ہے کہ معاشرے اور بین الاقوامی فضا میں جہاد سزا کی اُمید سے بے پروا ہو کر اور دنیا اور آخرت میں عذاب و ثواب کے لالچ کے بغیر بھی اعلیٰ کردار کی تشکیل ایک مستحسن فعل ہے۔ بلکہ کرداری ایک ایسا امتیازی وصف ہے جو کسی نہ کسی وقت دوست دشمن سے خراج عقیدت وصول کر لیتا ہے۔ راست کرداری سے تھوڑے عرصہ کے لئے چند لوگ آپ سے بظاہر خفا ہو سکتے ہیں لیکن ٹھنڈے دل سے غور کرنے پر وہ ضرور اپنے اس فعل پر نادم ہوتے ہیں۔ اس تبلیغ کے لئے معاشرہ کے اُن افراد کی مثالیں پیش کرنا لازم آئے گا جو بلند مناصب پر فائز ہیں اور اقتدار کی باگیں تھامے ہوئے ہیں۔ لیکن اُن کی بدکرداری کی وجہ سے لوگ دلی طور پر اُن کا احترام نہیں کرتے۔

ہر شخص جانتا ہے کہ ہمارے معاشرے میں ایسے افراد کی کمی نہیں جن سے بظاہر لوگ اس لئے خوف کھاتے ہیں، کہ اُن کے پاس اقتدار اور منصب ہے۔ لیکن دل میں اُن کے خلاف نفرت کے جذبہ کی اس لئے پردریش کرتے رہتے ہیں کہ اُن کے کردار اعلیٰ خصائص کے حامل نہیں۔ اعلیٰ کردار کی تشکیل کے سلسلے میں تبلیغی مساعی میں اُن افراد کی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ جو کبھی صاحب منصب اور صاحب اقتدار تھے اور اب قوت اُن کے ہاتھوں سے اس لئے مکمل چکی ہے کہ اُنہوں نے اپنے اقتدار کے زمانے میں بلذکر داری کا ثبوت نہیں دیا عملی طور پر یہ کام بڑا مشکل اور نازک ہے۔ اور اس میں ایک پیچ یہ بھی ہے کہ ایسی مثالیں پیش کرنے میں افراد اپنے جذبات سے مغلوب ہو کر غلط نتیجے



بھی اخذ کر سکتے ہیں۔ اس لئے اس سلسلے میں صرف تاریخی شواہد اور مصدقہ دلائل کسی جماعت کی طرف سے ہی پیش ہونے چاہئیں۔ ورنہ مقہور افراد پر اس قسم کی تنقید نساؤ کا باعث بن سکتی ہے۔

اس مرحلہ پر پنج کرہم لازمی طور پر یہ سوچنا شروع کر دیتے ہیں کہ کردار سازی کی ہم کو سر کرنے کے لئے کسی جماعت کا وجود ضروری ہے جو کردار سازی کی دوڑ میں ہمارے جیسے عقب ماندہ ملک میں یہ کام سر انجام دینے کے لئے مناسب وسائل اختیار کرے۔ افراد میں بالعموم کردار کی سطح دن بدن تنزل کی طرف مائل ہے اور اس کے وجوہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں۔ اگر ملی یا قومی سطح پر اس کا سد باب نہ کیا گیا اور کردار سازی کی طرف علی طور پر توجہ نہ دی گئی تو اہل پاکستان نہ سچے مسلمان رہیں گے اور نہ قابلِ عزت انسان۔

اسلام اینڈ مارکسزم

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم  
قیمت آٹھ روپے

دین ان اسلام

مصنفہ محمد منظم الدین صدیقی  
قیمت پانچ روپے بارہ آنے

اسلامک آئیڈیالوجی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم  
قیمت دس روپے

محمدی ایجوکیٹر

مصنفہ رابرٹ گلک  
قیمت تین روپے آٹھ آنے

— ملنے کا پتہ —

مینجر ادارہ ثقافتِ اسلامیہ - ۲ کلب روڈ - لاہور

جناب محمد مظهر الدین صدیقی

## اسلام کے معاشی احکام اور عہدِ جدید کے تقاضے

خلفائے راشدین اور بنو امیہ کے عہدِ حکومت میں تبدیل شدہ حالات کے باعث پیش نظر مسائل حل کرنے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معاشی احکام میں حسب ضرورت ترمیم اضافہ کیا گیا اکثر صورتوں میں جہاں خلفائے راشدین نے ترمیم و اضافہ کیا وہاں یہ ترمیمات اور اضافے دین کے اصول و کلیات پر مبنی تھے لیکن اس واقعہ سے بے جا اٹکا رہیں کیا جاسکتا ہے کہ حضور رسالت کا ب کے احکام میں اضافہ اور ترمیم کا سلسلہ جاری رہا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عربوں کی توقعات کے بعد انہیں جن معاشی مسائل سے سابقہ پڑا ان کی نوعیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے مسائل سے مختلف تھی۔ عہدِ رسالت میں اسلامی حکومت کے حدود عرب سے آگے نہیں بڑھے تھے اور اسلام کو زرعی معیشت کے مسائل سے سابقہ نہیں پڑا تھا۔ کیونکہ عرب میں زراعت کا رقبہ بہت محدود تھا اور لوگ تجارت یا گلہ بانی کے ذریعہ معاش حاصل کرتے تھے۔ اس کے علاوہ عرب میں بڑی بڑی زمینداریاں اور جاگیریں وجود میں نہیں آئی تھیں۔ اس کے برخلاف جب اسلام روم اور ایران پر فتح یاب ہوا تو مسلمانوں کو ایک ترقی یافتہ زرعی معیشت کے مسائل کا سامنا کرنا پڑا۔ ایران، عراق، شام اور مصر میں بڑے بڑے قطععات اراضی اور جاگیریں چند افراد کے ہاتھوں میں تھیں اور کاشتکاروں کے حقوق نہایت بے دردی سے پامال کئے جاتے تھے اس لئے اسلامی حکمرانوں کو لازماً ان طریقوں میں ترمیم و اضافہ کرنا پڑا جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ میں کام لیا تھا۔ ان میں سے بنو امیہ نے جو ترمیمات اور اضافے کئے وہ کسی مذہبی یا اخلاقی اصول پر مبنی نہ تھے بلکہ اس میں عربی قومیت اور طبقاتی امتیازات کا پیدا کردہ جذباتِ نفوق کام کر رہا تھا۔ اس کے برخلاف خلفائے راشدین اور بالخصوص حضرت عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقوں میں جو اضافے یا ترمیمات کیں ان میں سے کوئی بھی دین کے بنیادی اصولوں کے منافی نہ تھا۔ مثلاً حضرت عمرؓ کا یہ اجتہاد و اضافہ کہ انہوں نے مفتوحہ علاقوں کی اراضی کو اہل فوج میں تقسیم نہیں کیا بلکہ مسلمانوں کو اپنی سلطنت میں زمین کی خریداری اور حصول جائیداد سے روک دیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کار سے بالکل مختلف تھا۔ کیونکہ آنحضرتؐ نے خود مسلمانوں کو زمینیں اور اقطاع عنایت فرمائے تھے لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ عمل جو بظاہر خلاف سنت معلوم ہوتا ہے، اصولِ اسلام کی رُو سے نہ صرف جائز بلکہ ضروری تھا۔ آنحضرتؐ کو اپنے مین حیات اس خطرہ کا سامنا نہ تھا کہ مسلمان مجاہدانہ زندگی اور تبلیغ اسلام کا فریضہ ترک کر کے

بڑے بڑے جاگیردار اور زمیندار بن بیٹھیں گے۔ آپ نے مسلمانوں کو جو زمینیں عطا فرمائی تھیں ان کا رقبہ اس قدر محدود تھا کہ مسلمان خود تو ان اراضی پر کاشت کر سکتے تھے مگر زمینداروں اور جاگیرداروں کی طرح آرام و فرصت کے ساتھ غریب کاشتکاروں کی کمائی سے استغناء کرنا ان کے لئے ناممکن تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے جو مسئلہ پیش تھا وہ اس سے بہت مختلف تھا۔ عراق اور شام کی مفتوحہ اراضی کو اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے مطابق اہل فوج میں تقسیم کر دیا جاتا تو مسلمانوں میں نظام زمینداری اور جاگیرداری کی تمام خرابیاں پیدا ہو جاتیں اور یہ لوگ تبلیغ دین اور اعلائے کلمۃ الحق کے فریضہ سے غافل ہو کر امیرانہ راحت طلبی میں پڑ جاتے۔ اس لئے حضرت عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کو تبدیل کرنے میں کوئی مذہبی رکاوٹ نہیں محسوس کی۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ مسئلہ یونہی پیش آتا تو آپ بھی حضرت عمرؓ کی مانند تقسیم اراضی کے مطالبہ کو نامنتظر کر دیتے اور مسلمانوں کو زمینات خریدنے سے منع فرما دیتے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے زکوٰۃ میں مؤلفۃ القلوب کا حصہ دینے سے انکار کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق عمل میں تبدیلی فرمائی مگر یہ اجتہاد بھی جو تقاضائے وقت کے یہ نظر کیا گیا تھا اصول اسلام کے منافی نہ تھا۔ اگر پیروی سنت اور اتباع شریعت کے معنی وہ ہوتے جو آج کل سمجھے جاتے ہیں تو حضرت عمرؓ جیسی ہستی کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق کار میں تبدیلی کرنے کی جرأت نہ ہوتی۔ اور نہ دیگر صحابہ اس امر کے روادار ہوتے کہ جس بات کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل سے جائز اور ضروری ثابت کر دیا تھا اسے محض تبدیلی حالات کی وجہ سے ترک کر دیا جائے۔ پھر یہی نہیں بلکہ حضرت عمرؓ نے صدقات و زکوٰۃ کی آمدنی میں سے اہل کتاب کے معذور اور ضعیف افراد کو گزارہ دینے کا جو فیصلہ کیا اس کی بھی کوئی سند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل میں نہیں ملتی ہے۔ اگر خلفائے راشدین سنت نبویؐ کی سند کے بغیر کوئی فیصلہ نہ کرتے ہوتے تو ان سے اس قسم کے اجتہادات ہرگز سرزد نہ ہوتے حقیقت یہ ہے کہ صحابہ کرام کسی معاملہ کا فیصلہ کرتے وقت صرف اسناد کو مد نظر نہیں رکھتے تھے۔ بلکہ نئے حالات اور ضروریات کا بھی خیال کرتے تھے۔ البتہ وہ یہ استیاض ضرور کرتے تھے کہ ان کا فیصلہ دین کے اصول و کلیات پر مبنی ہو اور روح اسلام کے منافی نہ ہو۔ جہاں ان کی کسی ترمیم و تجدید سے اصول اسلام کو صدمہ پہنچنے کا اندیشہ ہوتا وہ ایسے اقدام سے گریز کرتے۔

اب آج کل کے جدید حالات اور تقاضوں میں ہم کو بھی یہی اصول اور طریق کار اختیار کرنا چاہئے ورنہ اگر ہم ہر معاشی، سیاسی اور تمدنی مسئلہ میں نظائر اور اسناد کی تلاش کرتے پھریں تو ہماری یہ کوشش یقیناً ناکام ہوگی کیونکہ ہمارے مسائل کی نوعیت ان مسائل سے بالکل جدا ہے جو عہد اسلامی میں مسلمانوں کو پیش آئے تھے۔

اس نوبت پر ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کے معاشی نظام سے کیا مراد ہے۔ آیا اس اصطلاح کا المطلق ان مجزوی اور فروعی احکام پر ہوتا ہے جو قرآن اور حدیث میں پائے جاتے ہیں یا اس سے مراد وہ اساسی

اسول ہیں جن پر تفصیلی احکام و قوانین مبنی ہیں اور جن کا ذکر بھی اکثر صورتوں میں قرآن میں پایا جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہمارے سامنے بنیادی سوال یہ ہے کہ اگر اسلام عہد جدید میں پیدا ہوتا اور اسے موجودہ معاشی مسائل سے سابقہ پڑتا تو وہ بعینہ وہی احکام دیتا اور وہی قوانین نافذ کرتا جو عہد رسالت اور خلافت راشدہ میں جاری کئے گئے تھے یا مقتضیاتِ وقت کے لحاظ سے ان میں ترمیم اور تبدیلی کرتا۔ مثلاً غلامی کے مسئلہ کو لیجئے۔ اسلام نے اپنے زمانہ میں غلامی کو جائز قرار دیا تھا مگر اس کے ساتھ ہمیں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اسلام کو یہ رسم سخت ناپسند تھی۔ چنانچہ اس نے اس رواج کو کم کرنے اور مٹانے کے لئے جو قواعد وضع کئے تھے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر حالات پر اس کا بس چلتا تو وہ اسے بالکل نیست و نابود کر دیتا۔ لیکن جس عہد میں اسلام ظہور پذیر ہوا تھا اس میں غلامی کا رواج اتنا وسیع اور ہمہ گیر تھا اور ساری دنیا کا معاشی نظام اس رواج کے دامن سے ایسا مضبوط بندھا ہوا تھا کہ اگر عہد رسالت میں اسلامی حکومت مشرق و مغرب کے تمام ملکوں تک پھیلی ہوئی ہوتی تب بھی وہ یک لخت اور بیک جنبشِ قلم اس کو مسدود کرنے سے عاجز رہتا۔ لیکن حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں یہ صورت حال بھی نہیں پیدا ہوئی تھی۔ ابتدائے خلافت راشدہ تک اسلامی حکومت صرف عرب تک محدود تھی اور غلامی کا رواج ایران۔ یونان۔ روم۔ شام اور مصر غرض کہ ہر گزشتہ میں موجود تھا۔ اس لئے اسلام نے صرف اس کے شدید اور مظالم کی تخفیف پر توجہ کی اور جزوی اصلاحات سے آگے نہ بڑھ سکا۔ تو کیا اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ اگر اسلام کو موجودہ حالات ملے اور اس رسم کو مٹا دینے سے کسی عالمگیر بد نظمی یا معاشی اختلال کا امکان نہ ہوتا تب بھی غلامی کے متعلق وہ وہی احکام دیتا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے زمانہ میں دینے پڑے تھے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو زمینداری اور جاگیرداری کے بارے میں یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ اسلام نے ایک خاص عہد کے حالات و مقتضیات کے مد نظر اس نظام کو رد رکھا تھا اس لئے اس کی یہ اجازت آج بھی جوں کی توں قائم رہنی چاہئے اور اس میں کسی تبدیلی، ترمیم یا اضافہ کا خیال کرنا کفر۔ الحاد اور بے دینی ہے۔ حالانکہ خود حضرت عمرؓ نے حتی المقدور مسلمانوں کو ان دونوں بلاؤں سے محفوظ رکھنے کی کوشش کی یہاں تک کہ مسلمانوں کو حصولِ اراضی سے بھی روک دیا۔

درحقیقت اس مسئلہ میں دو انتہا پسند گروہ عدل و توازن کے نقطہ سے ہٹ کر اسلامی احکام کی صحیح تعبیر کا دروازہ بند کر رہے ہیں۔ ایک گروہ اشتراکیت زدہ مسلمانوں کا ہے جس کا خیال یہ ہے کہ اگر اسلام اس زمانہ میں ظہور پذیر ہوتا تو وہ وہی کچھ کرتا جو روس اور چین نے کیا ہے۔ دوسرے گروہ کی ناپسندگی وہ لوگ کرتے ہیں جن کا خیال ہے کہ اگر اسلام کو موجودہ زمانہ ملتا تب بھی اس کے طریق کار اور جزوی احکام میں کوئی تغیر نہ ہوتا، بلکہ وہ من و عن وہی کرتا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ میں کیا تھا۔ بالفاظِ دیگر یہ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ موجودہ

دور کے تبدیل شدہ حالات میں بھی اسلام کے انہیں احکام اور قوانین پر عمل ہونا چاہئے جو عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے زمانہ میں نافذ کئے گئے تھے۔ اور ان میں ترمیم و اضافہ کی کوشش کفر۔ دہریت اور اشتراکیت کے مترادف ہے۔ یہ دونوں نقاط نظر غلط ہیں۔

اسلام چند بنیادی اصول اور کلیات کا نام ہے نہ کہ جزوی اور فروعی احکام کا۔ اس لئے اگر اسے زمانہ جدید کے حالات ملتے تو وہ ان بنیادی اصولوں سے عہد جدید کے تقاضوں کے مطابق نئے جزوی احکام و قوانین مرتب کرتا۔ وہ اشتراکیت کے پیش کردہ حل کو یقیناً رد کر دیتا کیونکہ یہ حل اشتراکیت کے تصور حیات اور اس کے بنیادی اصولوں سے مستنبط کیا گیا ہے۔ لیکن وہ ابتدائے اسلام کے جزوی اور فروعی قوانین کو بھی نہ اختیار کرتا کیونکہ یہ قوانین اگرچہ اسلامی اصولوں سے ماخوذ تھے۔ لیکن ان کے استخراج و استنباط میں اس زمانہ کے مخصوص حالات کا بھی بڑا دخل تھا جو آج ناپید ہو چکے ہیں۔ زمینداری، جاگیرداری اور دیگر معاشی مسائل حل کرنے کے لئے ہمیں اسناد اور نظائر کی صرف اس حد تک ضرورت ہے جہاں تک ان سے اسلام کے بنیادی اصولوں پر روشنی پڑتی ہے۔ لیکن ان اسناد اور نظائر میں اب کوئی اہمیت نہیں رہی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اسلام کے وہ بنیادی اصول اور کلیات کیا ہیں جن کی مدد سے ہم اس زمانہ کے معاشی مسائل حل کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان اصولوں کو اخذ کرنے کے لئے ہمیں قرآن۔ سنت اور خلفائے راشدین کے طرز عمل پر غور کرنا اور یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ ان میں کون سی باتیں وقتی حالات و مصالح کے اتھنا سے عمل میں آئی تھیں اور کون سے امور اصولی حیثیت رکھتے ہیں جن کا اطلاق اس زمانہ کے حالات پر بھی ہو سکتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے قرآن و حدیث پر غور کیا جائے تو حسب ذیل اصول مستنبط ہوتے ہیں :

۱۔ اسلام نے اپنے زمانہ میں جن امور کی طرف اجازت دی تھی لیکن جن کے متعلق اس نے کوئی سلبی یا ایجابی حکم نہیں دیا ان کے بارے میں ملت اسلامیہ لحاظ حالات نے فیصلہ کرنے کی مجاز ہے۔

دوئم اسلام نے مال اور زمین کی انفرادی ملکیت کا حق قائم رکھا تھا اور جہاں تک اس کا خشاء سمجھ میں آ سکتا ہے وہ آئندہ بھی اس حق کو قائم رکھنا چاہتا تھا لیکن وہ انفرادی ملکیت کا لا محدود حق نہیں دیتا ہے بلکہ اس کا مطالبہ ہے کہ ہر قسم کی دولت جس میں عملیات فطرت بھی شامل ہیں، جو افراد کی واجبی ضروریات سے زیادہ ہو معاشرتی سہو و سہود کے کاموں پر صرف کی جانی چاہئے چنانچہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے :

لن تنالوا البر حتی تنفقوا ممّا تم نیکی نہیں حاصل کرتے ہو جب تک اس چیز کو خدا کی راہ تعجبون۔ میں نہ صرف کرو جو تم کو محبوب ہے۔

والذین یکنون الذہب والفضة جو لوگ سونا چاندی (یعنی مال و دولت) جمع کرتے ہیں اور

ولا ینفقونہا فی سبیل اللہ فبشرہم  
بعذاب الیم۔  
اسے خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے، ان کے لئے سخت عذاب  
کی خبر سنا دو۔

ویل لکل ہمنۃ لئلا ینال الذی جمع  
مالاً وعداداً بحسب ان ماله  
خوابی ہے ہر ہمنہ دینے والے عیب چھنے والے کے لئے جو مال جمع  
کرتا ہے اور اسے گناہ ہے، یہ شخص سمجھتا ہے کہ اس کا مال  
ہمیشہ باقی رہے گا۔

ان آیات سے صاف اور صریح طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ جو شخص زائد مال دولت کو جس میں اسکی  
ذہنی اور عملی قابلیتیں بھی شامل ہیں مفید سماجی کاموں میں نہیں لگتا ہے اس کے انفرادی حق ملکیت کا محض  
اس لئے لحاظ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ دوسرے مذہبی فرائض مثلاً نماز اور زکوٰۃ پابندی سے ادا کرتا ہے بلکہ اسٹیٹ  
اسے اس امر پر مجبور کر سکتی ہے کہ وہ اپنا مال یا اپنی قابلیتیں دوسرے انسانوں کی بھلائی کے کاموں میں لگائے۔ اس  
جبر کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اسٹیٹ اس سے محصول لے سکتی ہے یا اسے جبری خدمات پر مامور کر سکتی ہے یا اس کے  
حق ملکیت کو محدود کر سکتی ہے۔ بالکل یہی صورت زمین کی ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس زائد از ضرورت زمین ہو جسے وہ  
بیکا رڈال رکھے یا ایسے طریقوں سے اس کا استعمال کرے کہ اس کی پیداوار گھٹ جائے تو حکومت اس سے یہ زائد  
زمین مجبوراً حاصل کر کے دوسرے افراد میں تقسیم کر سکتی ہے چنانچہ حدیث میں ہے :

قال کان لرجال من فضول ارضین  
علیٰ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگوں کے پاس  
زائد از ضرورت زمینیں تھیں عموماً لوگ نصف، تہائی یا چوتھائی  
پر اپنی زمینوں کا بندوبست کیا کرتے تھے۔ آنحضرت نے فرمایا  
جس کے پاس زمین ہو وہ اس میں خود کاشت کرے ورنہ پھر اپنے  
کسی بھائی کو دیدے، اور اگر وہ انکار کرتا ہے توڑک جائے۔

اس حدیث سے حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ منشاء ظاہر ہوتا ہے کہ لوگ اپنی زمین اپنی ملکیت میں  
لیں جتنی پروہ کاشت کر سکیں یا اپنے افراد خاندان کے ذریعہ کاشت کروا سکیں اس لئے زیادہ زمین کی ملکیت  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ناپسند تھی جیسا کہ یہ حدیث ظاہر کرتی ہے۔ آپ نے اپنے زمانہ میں زائد اراضی کی  
منصفانہ تقسیم کے لئے اگر قانون اور حکومت کا وسیلہ استعمال نہیں کیا تو اس کی وجہ صرف یہی ہو سکتی ہے کہ اس  
زمانہ تک یہ مسئلہ اتنا پیچیدہ نہیں ہوا تھا اور محدودے چند افراد کو چھوڑ کر بہت کم لوگوں کے پاس زائد از ضرورت  
زمین تھی۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہیں ہو گا کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عہد مبارک میں اس مسئلہ  
کے متعلق کوئی قانون نہیں بنایا۔ لہذا اب تا قیامت اس کے بارے میں کوئی نیا حکم نہیں دیا جاسکتا۔

سویم۔ اسلام پیدائش دولت کے عوامل میں محنت اور سرمایہ کو مساوی اہمیت دیتا ہے سرمایہ دارانہ نظام کے برخلاف جس کا نظریہ یہ ہے کہ پیدائش دولت میں اضافہ کرنے کے لئے صرف سرمایہ کی حوصلہ افزائی ضروری ہے۔ اسلام کا منشاویہ معلوم ہوتا ہے کہ مزدوروں اور کارکنوں کی بھی اتنی ہی حوصلہ افزائی ہونی چاہئے جتنی سرمایہ کی۔ یعنی مزدوروں کو معقول اجرت دی جانی چاہئے جس سے ان کی ضروریات پوری ہو سکیں۔ اسی کے ساتھ انھیں اتنی فرصت بھی ملنی چاہئے کہ وہ تفریحی مشاغل میں حصہ لے سکیں۔ نیز ناکارگی کی صورت میں جو کسی اتفاقی حادثہ کی وجہ سے واقع ہوا انھیں اسٹیٹ کی طرف سے گزارہ ملنا چاہئے۔ یہ اصول ہم اس مشہور حدیث سے اخذ کرتے ہیں جس میں غلاموں کے ساتھ حسن سلوک کی تاکید کرتے ہوئے کہا گیا ہے :

انوا نکلہم خولکم جعلہم اللہ تحت  
ایدیکم فمن کان اغوہ تحت یدہ  
فلیطعمہ مسایا حل والیلبسہ  
مسایلبس ولا تکلفہم ما یغلبہم فان  
کلفتموہم فاعینوہم۔  
تمہارے غلام تمہارے بھائی ہیں جو تمہارے ہاتھ کے نیچے ہیں پس جس کو  
بھائی اس کے ہاتھ کے نیچے ہو تو اس پر واجب ہے کہ اسے وہی  
کھلائے اور پہنائے جو وہ خود کھاتا اور پہنتا ہے، اور ان سے کوئی  
ایسا کام نہ لے جو ان کی طاقت سے باہر ہو، پھر اگر ان سے ایسا  
کام لیا جائے تو ان کی مدد کرنی بھی ضروری ہے۔

یہ حدیث غلاموں کے متعلق ہے لیکن اس کا اطلاق آج کل کے مزدور پیشہ اور محنت پیشہ افراد پر بھی ہوتا ہے کیونکہ اس زمانہ میں مزدور طبقہ کی بالکل وہی حیثیت ہے جو اسلام کے عہد میں غلاموں کی تھی۔ یہ لوگ تقریباً اتنے ہی بے بس ہیں جتنے قدیم زمانہ میں غلام ہوتے تھے اور ان کی محنت سے سرمایہ دار اور مالدار طبقات اتنا ہی استفادہ کرتے ہیں جتنا غلاموں سے ان کے آقا کیا کرتے تھے۔ اس لئے جب غلاموں کے متعلق حضور رسالت اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ تاکید ہے کہ انھیں وہی کھلاؤ اور پہناؤ جو خود کھاتے اور پہنتے ہو۔ ان سے اتنا زدہ کام نہ لو کہ وہ بالکل تھک کر چور ہو جائیں تو یہ حکم مزدور طبقہ کے افراد پر بھی اسی طرح منطبق ہوتا ہے۔

چہارم۔ اسلام اس بات کو ناپسند کرتا ہے کہ معاشرہ کے غریب، معذور، ضعیف، بیمار اور قرضدار اشخاص کو یتیمیوں اور بیواؤں کو بالکل بے سہارا چھوڑ دیا جائے اور ان کی پرورش کی ذمہ داری نہ افراد قبول کریں اور نہ اسٹیٹ۔ اس غرض سے اسلام نے اپنے زمانہ میں زکوٰۃ کا حکم دیا تھا جس کی اصل روح یہ تھی کہ معاشرے کے کمزور افراد کو اجتماعی طور سے مالی امداد دی جائے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بلکہ بنو امیہ کے دور تک مسلمانوں کی سوسائٹی کا یہ حال تھا کہ اس میں ہر معذور، ضعیف، بیمار، قرضدار، یتیم اور بیوہ کو بیت المال سے گزارہ کی رقم دی جاتی تھی۔ یہی اصول آج بھی مسلمانوں کو اختیار کرنا چاہئے اور اگر زکوٰۃ کی رقم موجودہ حالات میں ناکافی ثابت ہو تو یا تو اس کی شرح میں اضافہ کر کے مزید رقم حاصل کی جاسکتی ہے یا دوسرے محصولات عائد کئے جاسکتے ہیں۔

پنجم۔ اسلام نے ہر قسم کے سود کو صاف الفاظ میں منع کر دیا ہے۔ موجودہ نظام سرمایہ داری کے تباہ کن اثرات پر غور کرنے کے بعد کوئی دینا تدار شخص اس امر سے اختلاف نہیں کرے گا کہ اس نظم نے دنیا کو جن آفات و مصائب میں مبتلا کیا ہے ان کی ترمیم سود کا اصول کار فرما ہے اور اگر اسلامی احکام کے مطابق سود کو قطعاً ممنوع قرار دیا جائے تو سرمایہ داروں کے مظالم کا نہایت آسانی سے خاتمہ ہو سکتا ہے۔

ششم۔ ایسی اشیاء اور وسائل دولت جو براہ راست حکومت کی دفاعی تیاریوں سے تعلق رکھتے ہوں یا افادہ عام کے لئے ضروری ہوں یا جن پر انفرادی ملکیت کا حق تسلیم کرنے سے معاشرے کے عام افراد تنگی اور تکلیف میں مبتلا ہو جائیں انہیں اجتماعی ملکیت قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس اصول کی تائید میں ایک حدیث تو وہ ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابیض بن حمال نامی ایک صحابی کو یمن میں ایک چشمہ جاریہ عطا فرمایا لیکن جب لوگوں نے شکایت کی کہ اس سے تمام آبادی تکلیف میں مبتلا ہو جائے تو آپ نے اپنی اجازت منسوخ فرمادی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اسلام نے اجتماعی ملکیت کے اصول کو کہیں ناجائز نہیں قرار دیا ہے۔ اور نہ صاف و صریح الفاظ میں اس کی ممانعت کی۔ اگرچہ جیسا ہم پہلے بتا چکے ہیں اسلام کا یہ منشاء نہیں ہے کہ انفرادی ملکیت کے دائرہ کو اتنا محدود اور تنگ کر دیا جائے کہ اس سے افراد کی جائز آزادیاں بالکل سلب ہو جائیں۔ اور وہ حکومت کے مقابلہ میں بالکل عاجز اور بے بس ہو کر رہ جائیں۔ اور وہ حکومت کے مقابلہ میں بالکل عاجز اور بے بس ہو کر رہ جائیں۔ لیکن اسلام کے متعلق یہ دعوئے کرنا بھی غلط ہے کہ اس میں اجتماعی ملکیت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ایک محدود دائرے کے اندر اور مخصوص اغراض و مقاصد کے لئے اسلام اجتماعی ملکیت کی اجازت دیتا ہے۔ ویسے بھی فقہاء نے اس اصول کو تسلیم کیا ہے کہ اگر کسی شے کی ذاتی ملکیت سے افادہ عام میں غلط واقع ہو یا عامۃ الناس تنگی اور تکلیف مبتلا ہو جائیں تو اس پر انفرادی ملکیت کا حق تسلیم نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ملک احداً بالاحتجار ملک منغہ  
فضاق علی الناس فان اخذ العوض  
عنه اغلاھا فخرج عن الموانع  
الذی وضعه اللہ من تعیم ذوی  
الحواجر من غیر کلفہ۔  
(المغنی)

اگر احاطہ بندی کر کے کوئی اس کا مالک ہو جائے تو لوگوں کو اس سے روکے گا اور عوام ضیق اور تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے اور اگر اس کا معاوضہ لے گا تو اسے گراں کر دے گا جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ حق تعالیٰ نے جس غرض کے لئے اس چیز کو جو مقام عطا کیا تھا وہ چیز اس سے ہٹ جائیگی یعنی عام حاجت مندوں کی ضرورت بغیر کسی کلفت و مشقت کے پوری نہ ہوگی۔

اسی طرح علامہ ابن قدامنے نمک، گندھک، مومیائی اور مٹی کے تیل وغیرہ کے متعلق لکھا ہے کہ ان پر انفرادی ملکیت تسلیم نہیں کی جاسکتی ہے۔ علامہ کہتے ہیں :-



لا تملك بالاحياء ولا يجوز اقطاعها  
من الناس ولا احتجارها دون  
المسلمين لان فيه ضرر للمسلمين  
وتضييقا عليهم۔  
نہ آباد کرنے اور نہ حکومت سے جاگیر ملنے کی صورت میں ان کا  
کوئی مالک ہو سکتا ہے اور نہ یہ جائز ہے کہ عام مسلمانوں پر اس  
سے استفادہ کی راہ بند کی جائے کیونکہ اس سے مسلمانوں کو  
نقصان پہنچے گا اور ان پر تنگی ہوگی۔

ہمارا دعویٰ ہے کہ اگر کسی معاشرہ کی تعمیر میں مندرجہ بالا اسلامی اصولوں کو مد نظر رکھا جائے۔ تو اس میں معاشی  
خرابیوں اور نا انصافیوں کی بہت کم گنجائش رہ جائے گی اور ان اصولوں پر جو نظام تعمیر کیا جائے گا وہ اشتراکیت اور  
سرمایہ داری دونوں کے مفادات سے پاک ہوگا۔ کیونکہ اس میں افراد کی معاشی آزادی بھی قائم رہے گی اور اس کے ساتھ  
اسٹیٹ کو اتنی طاقت بھی حاصل ہوگی کہ وہ معاشرتی سود و بیسود کی غرض سے انفرادی ملکیت پر پابندیاں عائد کر سکے۔  
البتہ ایسے نظام میں اسٹیٹ اتنی طاقتور بھی نہ ہوگی کہ وہ افراد کی جائز آزادیوں کو سلب کر کے انھیں بالکل غلام بنا دے۔  
جہاں تک اس اصول کا تعلق ہے کہ اسلام نے جن باتوں کا صریح حکم نہیں دیا ہے اور نہ صریح ممانعت کی ہے انکے  
بارے میں ملت اسلامی نے فیصلے کرنے کی مجاز ہے۔ ہمارے خیال میں اس سے بہت کم مسلمانوں کو اختلاف ہوگا۔ لیکن  
یہ ظاہر ہے کہ ان امور کے بارے میں ملت کا جو نیا فیصلہ ہوگا وہ اسلام کے بنیادی اصولوں اور کلیات دین سے اخذ  
کیا جائے گا اور ان کے منافی نہ ہوگا۔ اس معاملہ میں مسلمانوں کو جو آزادی اسلام نے عطا کی ہے اس کے یہ معنی نہیں  
ہیں کہ وہ اپنی خواہشات و اغراض کے مطابق جیسا چاہیں عمل کریں بلکہ اس دائرہ میں بھی ان پر یہ لازم ہے کہ وہ ان  
حدود سے متجاوز نہ ہوں جو دین کے بنیادی اصول و کلیات سے مستنبط ہوتے ہیں۔ دوسرے اصول کی بابت بھی  
بہت کم مسلمانوں کو اختلاف ہوگا یعنی اس امر کے متعلق کہ اسلام نے ذاتی ملکیت کے حق کو قائم رکھا ہے لیکن یہ حق  
لامحدود نہیں ہے بلکہ ضروریات وقت اور مصالح ملت کے لحاظ سے اس پر پابندیاں عائد کی جاسکتی ہیں۔ اب صرف  
اختلاف اس امر میں باقی رہ جاتا ہے کہ انفرادی ملکیت پر کس حد تک اور کن طریقوں سے پابندیاں عائد کی جاسکتی  
ہیں۔ اس مسئلہ میں ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ انفرادی ملکیت کے حق کو صرف انہیں طریقوں اور اسی حد تک محدود  
کیا جاسکتا ہے جن کا ثبوت قرآن اور احادیث سے ملتا ہے۔ یعنی مسلمانوں پر زکوٰۃ لگائی جاسکتی ہے اور قانون وراثت  
کا نفاذ کر کے اجتماعی دولت کی منصفانہ تقسیم عمل میں آسکتی ہے لیکن دولت اور ملکیت کو محدود کرنے کا کوئی ایسا طریقہ  
نہیں کیا جاسکتا ہے جو اسلامی عہد میں متعل نہ تھا۔ اگر اس گروہ کے استدلال کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس زمانہ میں کوئی  
اسٹیٹ اسلامی اصولوں پر نہیں چلائی جاسکتی ہے کیونکہ آج کل کے زمانہ میں اسٹیٹ کی ذمہ داریوں اور فرائض کا دائرہ  
اسلامی عہد کی اسٹیٹ کے دائرہ فرائض سے بہت زیادہ وسیع ہو گیا ہے۔ اسی نسبت سے اس کے وسائل آمدنی  
بھی زیادہ ہونے چاہئیں۔ یہ وسائل صرف اسی حالت میں بہم پہنچائے جاسکتے ہیں۔ جب افراد کی آمدنیوں پر

بہت زیادہ محصولات عائد کئے جائیں یا انفرادی ملکیت کے حق کو محدود کیا جائے۔ اسلام نے اپنے زمانہ میں لوگوں پر صرف چند محصول لگائے تھے۔ اور ان کے حق ملکیت کو تقریباً آزاد چھوڑ دیا تھا۔ کیونکہ اس زمانہ تک اسٹیٹ کے فرائض کا دائرہ صرف دفاع اور قیام امن تک محدود تھا۔ اس لئے آج کے زمانہ میں جبکہ اسٹیٹ کو تعلیم، طبی امداد اور مواصلات وغیرہ کے متعلق بہت وسیع ذمہ داریاں اپنے سر لینی پڑتی ہیں کوئی اسٹیٹ صرف انھیں وسائل آمدنی پر اتکا کرے جو اسلامی عہد میں جائز تصور کی جاتی تھیں یا انفرادی ملکیت کے حق کو صرف اتنا ہی محدود کرے، جتنا اسلام نے اپنے زمانہ میں کیا تھا تو وہ مالی حیثیت سے ایک دن بھی کامیاب نہیں ہو سکتی ہے۔

یہی صورت ملکیت زمین کی بھی ہے۔ اسلام نے اپنے زمانہ میں زمین کی ملکیت پر کوئی قید عائد نہیں کی تھی جس کی وجہ یہ تھی کہ عرب میں قابل کاشت زمین کا رقبہ محدود تھا اور کسی شخص کے پاس اتنی زمین نہ تھی جو اس کی ضروریات سے بہت زیادہ ہو۔ پورے عرب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور پہلے دو خلفاء کے عہد میں ایک بڑے زمیندار یا جاگیردار کا بھی وجود نہ تھا جس سے یہ اندیشہ ہوتا کہ ملک کی بیشتر زمین چند افراد کے ہاتھوں میں مجتمع ہو جائے گی۔ آج کل کے بڑے بڑے ملکوں میں صورت حال اس کے برعکس ہے۔ قابل زراعت زمین کا رقبہ نہ تو اتنا محدود ہے کہ کسی کے پاس ضرورت سے زیادہ زمین ہی نہ ہو اور نہ اتنا وسیع کہ تمام زراعت پیشہ افراد کو ان کی ضرورت کے مطابق زمین مل سکے۔ ایسی صورت میں زمین کی منصفانہ تقسیم کا مسئلہ معاشرہ کی ترقی اور یہودی کے لئے بے حد اہمیت رکھتا ہے۔

درحقیقت زمین کا مسئلہ آبادی کے مسئلہ سے متعلق ہے اور اس کا دارومدار اس پر ہے کہ زمین پر آبادی کا دباؤ کتنا بڑھا ہے جس وقت امریکہ میں انگریز اور فرانسیسی نوآبادکار داخل ہوئے ان کے سامنے زمین کا رقبہ اتنا محدود تھا کہ جس کے ہاتھ جتنی زمین آئی اس نے لی۔ اس طرح غیر محدود انفرادی ملکیت کے اصول پر عمل کرنے سے نوآبادکاروں کو کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ لیکن جوں جوں آبادی میں اضافہ ہوتا گیا زمین کے مسئلہ نے دوسری نوعیت اختیار کر لی۔ اب اگر کسی ملک میں آبادی زیادہ اور زمین کا رقبہ محدود ہو تو کیا اس میں چند افراد کو یہ حق دیا جاسکتا ہے کہ وہ زمین کے بیشتر حصہ کے بلا شرکت غیرے مالک بن بیٹھیں اور انسانوں کی ایک بڑی اکثریت کو مزدوری پیشہ کاشتکاروں کی حیثیت سے استعمال کریں۔ اور کیا ایسے حالات میں اسٹیٹ کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ آبادی کی ایک بہت بڑی اکثریت کے ساتھ انصاف کرنے کی غرض سے چند افراد کے حق ملکیت کو محدود کر دے۔ اگر یہ چیز خلاف اسلام ہے تو پھر کون مسلمان یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس کا مذہب حق و انصاف اور معاشرتی عدل کا علمبردار ہے۔ حالانکہ قرآن و حدیث کا ایک لفظ بھی نہیں پیش کیا جاسکتا جس سے ثابت ہو کہ اسلام ایسے حالات میں تحدید ملکیت کے اصول کو ممنوع قرار دیتا ہے۔ اگر ہمارا موجودہ زمیندار اور جاگیردار طبقہ اپنی ملوکہ زمینوں کی صحیح طور پر دیکھ بھال کرتا اور زندگی پیداوار کی ترقی اور اضافہ کے لئے ایسی تدابیر اختیار کرتا جس سے اہل ملک کی غذائی اور زرعی ضروریات بہتر طریقہ سے

پوری ہوتیں تب تو ملکیت زمین کی تحدید کا اصول اختیار کرنے میں ایک اخلاقی اور معاشرتی نقصان کا اندیشہ تھا۔ لیکن یہ لوگ اضافہ پیداوار یا زمین کی قوت پیداوار کو بہتر کرنے کے بجائے اپنی غفلت اور تساہل سے اسے روز بروز ناکارہ اور غیر پیداوار بنا رہے ہیں اور اس طرح اس مقصد اور غرض کی نفی کر رہے ہیں جس کے لئے قدرت نے زمین میں نمو اور پیداوار کی قوت رکھی ہے۔ ایسی صورت میں زمین پر ان کے حق ملکیت کی تحدید نہ کرنا معاشرہ کے حق میں صریحاً ظلم ہے سوال یہ ہے کہ کیا اسلام اس ظلم کو جائز رکھتا ہے اور اسلامی اصولوں کے لحاظ سے کیا یہ بات پسندیدہ اور مستحسن ہے کہ اشیاء کو جن اغراض و مقاصد کے لئے قدرت نے پیدا کیا ہے اگر کوئی فرد یا جماعت انہیں نقصان پہنچائے جب بھی اس کے حقوق ملکیت کا احترام روا رکھا جائے اور معاشرہ کے اجتماعی حق کا کچھ خیال نہ کیا جائے۔ کیا حضرت عمرؓ کی مخالفت میں ایسی مثالیں نہیں ملتی ہیں کہ آپؐ نے کسی شخص کو کسی مقصد کے لئے زمین عطا کی اور پھر اس بنا پر واپس لے لی کہ وہ اس مقصد کے حصول میں ناکام رہا۔ اگر اس عمل کو محض اس بناء پر خلاف اسلام قرار دیا جائے کہ اسلام نے اپنے زمانہ میں تحدید ملکیت زمین کا یہ مخصوص طریقہ استعمال نہیں کیا تھا۔ تو اسی اصول کی بناء پر آج کل کی مسلمان حکومتوں کے لئے یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ وہ زکوٰۃ، عشر، خراج اور عشرہ کے علاوہ عوام الناس سے کوئی اور محصول وصول کریں جبکہ اسلام نے اپنے زمانہ میں ان چند محصولات کے علاوہ اور کوئی محصول مسلم رعایا سے نہیں لیا تھا۔

بالفاظ دیگر کیا اس زمانہ میں یہ ممکن ہے کہ کسی حکومت کا طریق محصول اندازی من وعن وہی ہو جو اسلامی عہد میں تھا۔ ہمارے خیال میں آج کل کے زمانہ میں اگر کوئی مسلم یا غیر مسلم حکومت صرف مذکورہ بالا چار محصولوں پر اکتفا کرے تو وہ ایک روز کے لئے بھی اپنے اخراجات پورے نہیں کر سکتی۔ یہ ظاہر ہے کہ موجودہ زمانہ میں جو نئے نئے محصولات عائد کئے گئے ہیں انہیں محض اس بنا پر غیر اسلامی یا مخالف اسلام نہیں قرار دیا جاسکتا ہے کہ عہد رسالت یا خلافت راشدہ کے دور میں یہ محصول نہیں لئے گئے تھے پھر زمینداروں اور جاگیرداروں کی ملکیت کو محدود کرنے اور زمین کی منصفانہ تقسیم کے لئے اگر اس زمانہ میں نئی تدابیر اختیار کی جائیں تو انہیں محض اس وجہ سے کیونکر منافی اسلام قرار دیا جاسکتا ہے کہ اسلام نے اپنے دور میں یہ تدابیر نہیں استعمال کی تھیں جو لوگ زمینداروں اور جاگیرداروں کو علی حالہ قائم رکھنا چاہتے ہیں ان کے استدلال کی بناء پر حضرت عمرؓ کا یہ فعل بھی خلاف اسلام تھا کہ انھوں نے اپنے زمانہ خلافت میں مسلمانوں کو محصول اراضی سے روک دیا۔ حالانکہ اس امتناع کے لئے سنت نبویؐ سے انہیں کوئی سند نہیں مل سکتی تھی۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عہد میں محصول اراضی پر اس قسم کی کوئی پابندی نہیں عائد کی تھی۔ لیکن حضرت عمرؓ کے اس فعل پر کسی صحابی نے اعتراض نہیں کیا جس سے ثابت ہو تا ہے کہ صحابہ کرام سنت کا وہ مفہوم نہیں لیتے تھے جو آج کل کے علماء لیتے ہیں۔ اور نہ وہ اس امر کو خلاف شرع یا منافی اسلام سمجھتے تھے کہ حالات

کی تبدیلی اور نئے تقاضوں کے مد نظر ان امور میں ترمیم و تجدید کی جائے جن کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی صریح حکم نہیں دیا تھا۔

زمینداروں اور جاگیرداروں کے بارے میں ہم نے جس نقطہ نظر کی وضاحت کی ہے وہی نقطہ نظر بٹائی پر بھی صادق آتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بٹائی کا طریقہ رائج تھا لیکن ہم نے اوپر جس حدیث کا حوالہ دیا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ طریقہ ناپسند تھا۔ اور آپ مسلمانوں کو ہدایت فرماتے تھے کہ زائد زمین کو کرایہ پر دینے کی بجائے دوسرے مسلمان بھائیوں کو مفت دینا بہتر ہے۔ اگر علی مجبور یاں راہ میں حائل نہ ہوتیں تو بہت ممکن ہے کہ آپ اس طریقہ کو حکماً بند کر دیتے۔ لیکن چونکہ اس زمانہ میں اس طریقہ کو مسدود کر دینے سے معاشی انتشار پیدا ہونے کا امکان تھا اس لئے آپ نے اس کو چھوڑنا مناسب نہیں سمجھا حضرت امام ابو حنیفہ کی رائے بھی یہی تھی کہ بٹائی کا طریقہ ناجائز ہے چنانچہ آپ فرماتے ہیں:

لا يجوز المساقاة ولا المزارعة الا باعباري كالمعاملة او كاشت كالمعاملة ہر دو صورت میں جواز بالدارہم والدنانیر وما اشبھاہما۔ کی شکل اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ ان کو درہم اور دینار وغیرہ کی شکل میں بند و بست کیا جائے۔

یہ بات کہ مسلمان حکومتوں نے حضرت امام ابو حنیفہ کے اس فیصلہ کو تسلیم نہیں کیا اور فتوے حضرت امام ابو یوسف اور امام محمد کے فیصلہ پر دیا جاتا رہا اس حقیقت کو بدل نہیں سکتی ہے کہ بٹائی کا طریقہ فحشاء اسلام کے خلاف تھا اور صرف علی مجبور یاں اس کی مانعیت میں حائل تھیں۔

## اسلام اور مسئلہ زمین

مصنفہ پروفیسر محمود احمد ایم۔ اے  
قیمت تین روپے آٹھ آنے

## اسلام کا معاشی نظریہ

مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی ایم۔ اے  
قیمت تین روپے

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ - ۲ کلب روڈ - لاہور

محمد جعفر شاہ پہلوا روی

## عجیب زاویہ نگاہ

قرآنی افکار کے مبتغین آیات والفاظ قرآنی کے جوئے نئے معانی آج کل نکال رہے ہیں ان کے افادی پہلو سے تو ہم انکار نہیں کرتے۔ یہ اقدبات ہے کہ وہ معانی اکثر ایسے ہیں جو اگلے مفسرین اور اہل لغت کی کتابوں میں نہیں نظر آتے۔ مثلاً ”ویداؤن بالحسنة السیئة“ کے معنی وہ یہ بتاتے ہیں کہ وہ لوگ تخریبی کارروائیوں کا علاج تعمیر کاموں سے کرتے ہیں یا شاؤہ کہتے ہیں کہ اللہ و رسولؐ سے مراد مرکب ملت ہے۔ وغیرہ۔ ہم خود قرآن کریم کی کسی تفسیر کو ازلی، ابدی اور آخری نہیں تسلیم کرتے۔ ہمارا عقیدہ ہے کہ قرآن ایک ایسا شجرہ طیبہ ہے جو ہمیشہ اپنے نئے نئے پھل پیدا کرتا رہے گا۔ ایک دور کی تفسیر کے بعد دوسرے دور کی تفسیر نئی اور گزشتہ سے آگے ہوتی رہے گی اور بقول اقبالؒ

مدجہان تازہ در آیات اوست      عصر کا پیچیدہ در آفات اوست

چوں کہن گردد جہان در برکش      می دهد قرآن جہانے دیگر کش

لیکن یہ حقیقت تسلیم کرنے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آج ہیں بھی جدید سے جدید تفاسیر کی نکات پیدا کرنے کا حق ہے تو ان صوفیہ کرام کو کیوں ملعون کیا جائے جنہوں نے آیات والفاظ کی باطنی تفسیر فرمائی ہیں، درآن حالیکہ ان صوفیہ میں چند در چند خصوصیات ایسی ہیں جو موجودہ دور کے مفسرین کے اندر تو نہیں پائی جاتیں، یعنی اولاً تو ایک حدیث اس بات کی تائید کرتی ہے کہ قرآن کے ایک ظاہری معنی ہیں اور ایک باطنی :

ما من آیت الا ظہر منها و ما بطن۔ ہر آیت کا ایک ظاہری پہلو ہوتا ہے اور ایک باطنی۔

نیز ان اسلاف کا علم و فضل، اخلاقی و روحانی درجہ، زہد و تقویٰ اور کیر کڑ بہت زیادہ بلند تھا۔ مزید برآں ان ہاں ماضی سے وابستگی قائم ہے اور ان کے نظریات میں تاریخی اور زمانی خلا نہیں۔ ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے ہم ان صوفیائے کرام کی باطنی تفسیروں کو متوازن نظر انداز کرنے کی ہر شکل ہی جرات کر سکتے ہیں۔ اور اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ ان کی تفسیروں میں روحانی اقدار کا افادی پہلو اس سے کم نہیں جو ہم اپنے جدید مفسرین کی تفسیروں سے پیش کر سکتے ہیں۔

لہٰذا تو فی اکلہا کل حین باذن ربہا۔

اب ذرا دوسری طرف ملاحظہ فرمائیے۔ ایک گروہ وہ ہے جو اسلامی روایات میں ایک تسلسل کا قائل ہے اور شروع سے آج تک کے تمام مواد کو اپنا علمی و دینی سرمایہ تصور کرتا ہے۔ اگر کوئی ان کو کام میں نہ لائے تو اسے منکر اسلاف کا خطاب دیتا ہے۔ محدثین، مجتہدین اور فقہاء کو حجت بنا کر پیش کرتا ہے۔ اگر کوئی شخص ان میں سے کسی بات کو نہ سمجھنے کی وجہ سے دوسری راہ اختیار کرے تو اس سے نفی کا انہار کرتا ہے۔ لیکن دیکھنا صرف یہ ہے کہ کیا یہ گروہ خود بھی سلف صالحین کو اسی طرح مانتا ہے جس طرح ماننے کا مطالبہ وہ دوسروں سے کرتا ہے۔

آپ دیکھیں گے کہ اگر کج کوئی شخص ایسا نکتہ بیان کرے جو اس طبقے کے لئے قابل غور ہو تو ترک اسلاف کا طعنہ دیتے ہوئے یہ بھی ارشاد ہو گا کہ ”دیکھو اس معاملے میں امام شوکانی، امام ابن قیم، امام شعرانی، علامہ عبدالغنی نابلسی، علامہ عبدالحق محدث شاہ ولی اللہ شاہ عبدالعزیز اور فلاں فلاں ائمہ و مجتہدین تو یہ فرماتے ہیں۔ تم نے ان سے الگ راہ کیوں اختیار کی؟“ اس طبقے کا دار و محور اسی قسم کے ائمہ و مجتہدین ہیں۔ اسلام کو ایک نظام حیات یا نظام معاشرہ کی حیثیت سے پیش کرتے ہوئے یہ طبقہ ان ہی بزرگوں کو سامنے لاتا ہے۔ لیکن آپ دیکھیں گے کہ یہ صرف وہیں ان کو حجت بنا کر پیش کرتا ہے جہاں اپنا مطلب نکلتا ہو اور دوسروں کی تردید مقصود ہو۔ ورنہ ان بزرگوں کے بے شمار گوشے ایسے ہیں جن سے یہ طبقہ نہ فقط پہلو تہی کرتا ہے بلکہ ان کا شدید منکر ہے۔ اگر کوئی فقہی مسئلہ درپیش ہو تو امام شافعی کو حجت بنا کر پیش کر دے گا لیکن اس کی زبان یا قلم سے کبھی امام موصوف کا یہ عمل نہیں ظاہر ہو گا کہ آپ نے امام اعظمؒ کے مزار پر جگہ بھی کیا تھا اور صاحب مزار کا اتنا ادب ملحوظ رکھا تھا جتنا زندوں کا ادب کیا جاتا ہے حتیٰ کہ رفع یدین اور قنوت صبح کو اپنا صحیح مسلک سمجھنے کے باوجود ترک کر دیا اور وجہ یہ بتائی کہ ”قائد بامع صاحب القبر“ (یعنی صاحب قبر امام اعظم کے ادب و احترام کی وجہ سے)،

ہم یہاں صرف چند نمونے پیش کرنا چاہتے ہیں جن سے آپ کو یہ اندازہ ہو سکے گا کہ ان ائمہ و مجتہدین کے ”پورے اسلام کو جس طرح پیش کیا ہے اس کے صرف ایک ہی حصے کو یہ طبقہ لے لیتا ہے اور باقی کو نہ فقط ترک کر دیتا ہے بلکہ اپنے اسلامی تصور کی ضد سمجھتا ہے۔ یہاں سوال صرف اسی قدر ہے کہ تم جن لوگوں کو بطور حجت پیش کرتے ہو ان کے پیش کردہ دین و شریعت کے صرف ایک ہی حصے کو (جو تمہارے مطلب کا ہوتا ہے) کیوں لیتے ہو اور دوسرے حصے کو کیوں چھوڑ دیتے ہو؟ اور اگر تم ایسا کرتے ہو تو دوسروں کو اس کا حق کیوں نہیں دیتے کہ وہ بھی صرف اپنے مطلب کا حصہ لے لیں اور باقی کو ترک کر دیں یا حجت نہ مانیں خواہ وہ فقہی حصہ ہو یا تصوفی و روحانی پہلو ہو؟

اچھا آئیے، چند عجیب و غریب امثلہ ملاحظہ فرمائیے :

خلفائے راشدین قطب الارشاد تھے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی تفہیمات الہیہ میں لکھتے ہیں :

قوداۃ الذین اخذوا الحکمة والعقوبۃ الباطنیۃ ہم اہل بیتہ وجماعۃ، ووداۃ الذین اخذوا الحفظ والتلقین والعقوبۃ الظاہرۃ الارشادیۃ ہم اصحابہ الکبار کا خلفاء

## الامبعة دسائثر العشرة۔

پس وہ وارثین رسول جو قطبیت باطنیہ کے حامل ہوئے وہ حضور کے اہل بیت اور مخصوص لوگ ہیں، اور جن وارثوں نے حفظِ تلقین اور ظاہری ارشاد ہی قطبیتِ سنبھالی وہ حضور کے صحابہ کبار میں مثلاً خلفائے اربعہ اور عشرہ مبشرہ۔

ذرا ان لوگوں سے دریافت کیجئے کہ یہ ظاہری دباطنی قطبیت کی صوفیانہ اصطلاحات اور ان کی حقیقت کو بھی تم اسی طرح مانتے ہو جس طرح شاہ صاحب کی حجة اللہ البالغہ کے معاشری و فقہی مسائل کو مانتے ہو؟ اور کیا اس کی تبلیغ میں بھی تمہیں ویسا ہی شغف ہے جیسا ان کے دوسرے مسائل کی اشاعت میں ہے؟

قادریت کی احاطت عامہ پھر شاہ ولی اللہ صاحبِ فقہیات ہی میں لکتے ہیں:

فالقادرية قريبة من الاولیة والروحانية وان كان التعليم من الشيخ الظاهر ولها قدم في الازتباط بالشیوخ وتوجه المشاخر الى الطالب لیست بغیرها ذلك لان الشیخ عبد القادر له منبعه من السریان فی العالم وذلك انه لما مات صامر بهيئة الملائكة الاعلى والطبقة في الوجود الساری فی العالم كله فحصل من هذا الوجه روح فی طریقہ۔

قادریت میں اگرچہ تعلیم بظاہر شیخ ہی سے ہوتی ہے لیکن یہ ادنیٰ روحانیت کا مظہر ہے۔ شیخ کی طرف طالب کی نسبت رابطہ ہو یا طالب کی طرف شیخ کی توجہ، اس طریقے میں دونوں ہی ایسے انداز سے موجود ہیں جو دوسرے سلسلہ طریقت میں موجود نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سیدنا عبد القادر جیلانی کی ذات گرامی اپنے اندر ایک ایسا روحانی روتار لھتی ہے جس کے اندر سارے عالم میں پھیل جانے کی صلاحیت موجود ہے کیونکہ وفات پا جانے کے بعد آپؑ نے ملا علیؑ کی سی ہلیت اختیار کر لی اور آپ کے اندر وہ حقیقت منعکس ہو گئی جو سارے عالم میں جاری و ساری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کے طریقے میں، خاص روح و زندگی ہے۔

ذرا ان سے پوچھئے کہ کیا تم بھی شیخ طریقت، روحانیت، اویسیت، سلسلہ طریقت، نسبت رابطہ، توجہ بیضہ قلوبی روح وغیرہ کی صوفیانہ اصطلاحات کو اسی طرح اسلام کا ایک حصہ مانتے ہو جس طرح شاہ صاحب مانتے ہیں؟ چلے گا ہوں اور متبرک مقامات کا اثر۔ امام شعرانی لطائف المنن میں تحریر فرماتے ہیں:-

ان روحانية الولی اذا دخل مكانا ومضى فی امرض تبقى تلك الروحانية فی ذلك المكان ستة اشهر كما يشهد له ارباب القلوب فكيف بالمكان الذي كان سكن الولی ليلًا ونهارًا۔

ولی کی روحانیت کا یہ عالم ہوتا ہے کہ جب وہ کسی جگہ میں داخل ہوتا ہے یا کسی زمین پر چلتا ہے تو اس کا

وہ روحانی اثر اہل دل کے مشاہدے کے مطابق چھ ماہ تک باقی رہتا ہے۔ پھر اس جگہ کو یک پوچھتے ہو جہاں ولی دن رات رہتا ہو۔

فقہی مسائل میں شعرانی کی کتاب المیزان پیش کرنے والوں سے دریافت کیجئے کہ شعرانی کی اس تصریح میں تمہیں بدعت و شرک کی بُت تو نہیں آتی؟ اور کیا تم بھی اس روحانیت اور روحانی اثرات کو جو چلے گا ہوں وغیرہ میں ہوتے ہیں تسلیم کرتے ہو اور ان سے ایسی ہی دلچسپی رکھتے ہو جیسی شعرانی کو ہے؟ یہاں آگے چلنے سے پہلے علامہ علی خواص کا ایک قول بھی سننے جائیے :

کل فقیر لا یدرک سعادة البقاع ولا شقاوتھا فهو والبھائم سواء  
جو فقیر زمین کی بطلالی و جمالی کیفیات و اثرات کا درک نہ کرے وہ بھیڑیا ہے بہائم ہے۔

ان لوگوں سے پوچھئے کہ تمہارا شمار کس میں ہے؟  
نذائے غائب۔ ترمذی نے اپنی سنن میں تصبیح کے ساتھ ایک روایت لکھی ہے اور حاکم نے اسے علی شرط الشیخین اپنی مستدرک میں بھی درج کیا ہے۔ نسائی اور ابن ماجہ نے بھی یہ روایت اپنی اپنی سنن میں نقل کی ہے اور بیہقی نے بھی دلائل النبوة اور کتاب الدعوات میں باسناد صحیح یہی روایت نقل کی ہے۔ شفاء السقام میں امام سبکی نے اور حصن حصین میں امام جزیری نے بھی اسے نقل کیا ہے کہ :

من کان له ضرورة فليتوضأ فيحسن وضوءه ثم يصلي ركعتين ثم يدعو: اللهم اني اسألك  
واتوجه اليك بنبك محمد بنی الرحمة یا محمد انی التوجه بك الی ربی فی حاجتی هذه  
لتقضى لی اللهم فشفعه فی۔

جسے کوئی ضرورت پیش آئے وہ عمدگی سے وضو کر کے دو رکعت نماز ادا کرے اس کے بعد یوں دُعا کرے : اے اللہ میں تجھ سے سوال کرتا ہوں تیرے رحمت والے نبی محمدؐ کے وسیلے سے۔ اے محمدؐ! میں آپ کے وسیلے سے اپنے رب کی طرف متوجہ ہوتا ہوں اپنی اس ضرورت کے معاملے میں، تاکہ وہ پوری ہو۔ اے اللہ آپ کی سفارش میرے حق میں قبول فرما۔

اس حدیث صحیح میں توسل و استغاثہ غائب کا جو جواز ہے اس سے اس وقت بحث مقصود نہیں۔ یہ تو حضورؐ کی ذاتِ گرامی ہے جسے منادی جا رہی ہے۔ ذرا اور نیچے آئیے۔ امام جزیری نے حصن حصین میں ایک اور حدیث بھی نقل کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ :

اگر سواری کا جانور بھڑک جائے یا کسی میدان میں جہاں بظاہر کوئی انسان نہ ہو کوئی مشکل پیش آئے تو یوں آواز دو کہ :



یا عباد اللہ! اعینونی۔ اے اللہ کے بند و میری مدد کرو  
یہ روایت موضوع یا ضعیف نہیں بلکہ بقاعدہ محدثین حسن ہے۔ ”عباد اللہ“ کی جو تشریح شرح حدیث نے فرمائی ہے  
فدا سے بھی سن لیجئے۔ طاعلی قاری لکھتے ہیں:

المراء بهم المملکة والمسلمون من الخیل ورجال الغیب المستمرون بالابدال۔  
”عباد اللہ“ سے مراد فرشتے ہیں اور مسلمان شہسواروں کی جماعت اور وہ غیبی اشخاص جن کو ابدال کہتے ہیں  
ذرا امام شوکانی کی بھی تصریح سنتے چلیے۔ فرماتے ہیں کہ:  
وفي الحديث دليل على جواز الاستغاثة بمن لا يراهم الا انسان من عباد الله سبحانه من  
المملکة وصالحی الجن وليس فی ذلک یأس۔

یہ حدیث دلیل ہے ان بندگانِ خدا سے مدد مانگنے کے جواز کی جو انسان کو نظر نہیں آتے خواہ وہ فرشتے  
ہوں یا صلحائے جن اور اس (استغاثة غائب) میں کوئی مضائقہ نہیں۔  
اور سنئے، قاضی بیناوی، امام رازی اور شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے فالمدبرات امور کی تفسیر میں نفوس  
قدسیہ اور ارواح طیبہ کو مدبرات میں داخل فرمایا ہے۔

کچھ اور بھی سنئے۔ شاہ ولی اللہ اپنی جواز اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں:  
فاذا ماتت انقطعت العلاقات ورجع الی مراجعہ فیملکی بالمملکة وصال منہم و انہم کالہامہم  
ویسعی فیما یسعون ویربما یشغل مولاء یا علاء کلمۃ اللہ ونصر حزب اللہ۔

جب انسان مرجاں ہے تو مادی علاقے ٹوٹ جاتے ہیں اور وہ اپنے اصلی مراکز کی طرف لوٹ جاتا ہے اور  
فرشتوں سے مل کر انہی جیسا ہو جاتا ہے، اسے فرشتوں ہی طرح الہام ہوتا ہے اور انہی جیسی کارگزاریاں کرتا ہے۔  
اس قسم کے لوگ اکثر کلمہ حق کو بلند کرنے اور خدائی جماعت کی امداد کرنے میں مشغول رہتے ہیں۔

آپ نے سن لیا نا؟ مگر ابھی ایک چیز اور بھی سن لیجئے۔ امام ابن قیم اپنی کتاب الروح میں فرماتے ہیں:  
ولہا بعد مفارقة البدن شأن آخر وقد تواترت الروایا من اصناف بنی آدم علی فعل  
الارواح بعد موتہا مکاتفہا علی مثله حال اتصالہا بالابدان من ہزیمۃ الجیوش  
.... وکہمائی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومعہ ابوبکر وعمر فی النوم قد ہزمت ارواحہم  
عسا الکفر والظلم.....

بدن چھوڑنے کے بعد روح کی بات ہی کچھ اور ہو جاتی ہے بلکہ اس کا کام بھی دوسرے انداز کا ہو جاتا  
ہے۔ مختلف مذاق کے آدمیوں سے یہ مشاہدہ بہ تو ثابت ہے کہ مرنے کے بعد روحوں نے وہ کام کئے ہیں جو

قید بدن میں رہنے کی حالت میں کبھی نہیں سکتی تھیں۔ مثلاً شکروں کو پسا کر نا وغیرہ..... بارہا حضور اکرمؐ اور آپ کے ساتھ ابو بکر و عمر خواب میں دیکھے گئے ہیں جن کی ارواح نے کافروں ظالموں کے شکروں کو پسا کر دیا۔

ذرا ان اسلاف کے نام لیاؤں سے دریافت کیجئے کہ تم ہمیشہ دوسروں کے مقابلے میں اپنے انہی اسلاف کی عبارتوں کو پیش کر کے ترک اسلاف کا طعنہ دیا کرتے ہو۔ سچ بتاؤ اپنے اسلاف کی ان عبارتوں کو بھی تم نے پڑھا ہے؟ اگر پڑھا ہے تو اس پر ویسا ہی ایمان رکھتے ہو جیسا ان کی دوسری عبارتوں پر ہے؟ اگر ان کو بھی ویسا ہی صحیح تسلیم کرتے ہو تو کبھی اس ذمہ غیب و استغاثہ بغیر اللہ کا تجربہ بھی کیا ہے؟ اور کبھی امام جزی کی طرح تم نے بھی کہیں لکھا ہے کہ قد جوب موارد، کیا تم بھی ابدال کی صوفیانہ اصطلاح کے دل سے قائل ہو؟ اور کیا تم نے بھی نواب صدیق حسن خاںؒ کی طرح اس تجربے کا اقرار کیا ہے؟

تصور شیخ۔ امام شعرانی لطائف المنن میں فرماتے ہیں :

وقد أجمع أشیاء الطرق علی أن من لم یقدر علی ملاحظة شیخه و مراقبته حال العمل لا یصلح له مراقبة الحق تبارک و تعالیٰ فی حال طاعته ابدًا۔

مشارح طریقت کا یہ اجماعی مسئلہ ہے کہ اگر طالب نے اپنے عمل ریاضت کے زمانے میں شیخ کا ملاحظہ اور اس کا مراقبہ نہ کیا تو پھر کسی طاعت الہی میں بھی اس کو مراقبہ الہی پر قدرت نہ ہو سکے گی۔

ذرا ان اتباع اسلاف کا دعوے کرنے والوں سے پوچھئے کہ تم بھی تصور شیخ کرتے ہو؟ بلکہ اس سے پہلے یہ بتاؤ تمہارا کوئی شیخ طریقت ہے بھی؟

قبر پر چاؤر چڑھانا۔ امام عبد الغنی نابلسیؒ اپنے رسالہ ”کشف النور عن اصحاب القبور“ میں لکھتے ہیں اور صاحب تفسیر روح البیان جلد اول میں اسے یوں نقل کرتے ہیں کہ :

قال الشیخ عبد الغنی النابلسی فی کشف النور عن اصحاب القبور ما خلاصته : ان البدعة المحسنة الموافقة لمقصود الشرع تسمى سنة قبناء القباب علی قبور العلماء و الاولیاء و الصالحاء و وضع الستور و العاشور و الثیاب علی قبورهم امر جائز اذا کان القصد بذلك التعظیم فی اعیان العاجزة حتی لا یحتقر و اصحاب هذا القبر۔ انتهى مختصراً

شیخ عبد الغنی نابلسیؒ نے اپنے رسالہ ”کشف النور عن اصحاب القبور“ میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ : جو بدعت حسنہ مقصود شرع کے مطابق ہو اس کا نام بھی سنت ہی ہے۔ لہذا علماء و اولیاء و صلحاء کی قبروں پر قبے تعمیر کرنا اور ان کی قبروں پر چادریں، عمامے یا دوسرے کپڑے رکھنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کا مقصد لوگوں کی نگاہوں میں ان کی عظمت پیدا کرنا ہو تاکہ وہ قبر والے کی بے حرمتی نہ کریں۔

ذرا ان اسلاف کے نام یواؤں سے پوچھے کہ تمہیں قولاً اور عملاً امام نابلسی کی اس تصریح سے کس حد تک اتفاق ہے؟ اور تم ایسا کرنے والوں پر بدعتی و مشرک اور قبر پرست ہونے کا فتوے تو نہیں لگاتے؟ مختلف قسم کی نسبت رابطہ۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اپنی کتاب ”ہمععات“ میں آٹھ قسم کی نسبتوں کا ذکر فرماتے ہیں نسبت انوارِ طہارت، نسبت سکینہ، نسبت اویسیہ نسبت یادداشت، نسبت توحید، نسبت عشق، نسبت وجد اور نسبت احسان تفصیلات میں جانا اس وقت مقصود نہیں۔ یہ تمام نسبتیں پیری مریدی کے سلسلہ ہائے طریقت سے تعلق رکھتی ہیں۔ شاہ صاحب ان نسبتوں کو قرآن و سنت سے نکالتے ہیں۔

اب آپ ذرا ان لوگوں سے دریافت کیجئے جو شاہ ولی اللہ اور ان کی حجت اللہ البالغہ کو حجت بنا کر پیش کرتے ہیں کہ شاہ صاحب کی بیان کردہ ”نسبتوں“ سے بھی تمہیں کوئی نسبت، کوئی لگاؤ اور کوئی دلچسپی رہی ہے؟ اور جس طرح روایات کی تحقیق اور اسرارِ دین کی تشریح میں شاہ صاحب کی عبارتوں کو بطور دلیل پیش کرتے ہو اسی طرح ہیئت طریقت اور اس کی نسبتوں کو بھی دلیل کے کسی مرتبے میں رکھتے ہو؟

یہاں پیری مریدی کے متعلق ذرا شیخ ابوعلی وفاق کی یہ عبارت بھی ملاحظہ فرمائیے:

وسنة الله جارية على انه لا بد من السبب، فكما ان التوالد والناسل الصوري لا يحصل بغير والوالد والوالدة كذلك التوالد المعنوي حصوله بغير المرشد متعذرا۔

سنت الہی یوں ہی جاری ہے کہ سبب کا ہونا ضروری ہے پس جس طرح ظاہری و صوری طور پر والدین کے بغیر نسل جاری نہیں ہوتی اسی طرح معنوی نسل کا حصول بغیر مرشد کے سخت دشوار ہے۔

صلوۃ غوثیہ یا صلوۃ الاسرار۔ ملا علی قاری اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اس نماز کو حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی سے روایت فرمایا ہے۔ ذرا اسے غور سے سنئے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ:

سنت مغرب کے بعد دو رکعت نفل پڑھے۔ ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ کے بعد گیارہ گیارہ بار سورۃ اخلاص پڑھے بعد از سلام حمد و ثنا کرے اور گیارہ بار درود شریف پڑھ کر یوں عرض کرے کہ: یا رسول اللہ، یا نبی اللہ اغثنی و امددنی فی قضاء حاجتی، یا قاضی الحاجات۔ پھر بغداد شریف کی طرف رخ کر کے گیارہ قدم چلے اور ہر قدم پر یوں کہے کہ: یا غوث الثقلین یا کریم الطرفین اغثنی و امددنی فی قضاء حاجتی یا قاضی الحاجات۔ پھر حضور کے توسل سے بارگاہِ اہلی میں دعا کرے۔ دہجۃ الاسرار میں بھی یہ نماز منقول ہے۔

شیخ عبدالحق اور ملا علی قاری کو حوالوں میں پیش کرنے والے علمائے کرام سے دریافت فرمائیے کہ آپ نے کتنی بار یہ نماز ادا فرمائی ہے؟ اور یہ گیارہ گیارہ کی قید پڑھ کر آپ نے گیارہویں شریف بھی کی ہے؟

یہ چند نمونے ہیں ہم نے خالص صوفیہ کرام کے حوالے سے کوئی چیز نقل نہیں کی ہے۔ یہ سارے اقوال و بیانات ائمہ و مجتہدین کے ہیں جن کو فقہی مسائل میں بطور حجت پیش کیا جاتا ہے اور اسلام کی تعبیرات میں انہیں اس طرح سامنے لایا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص ان سے اختلاف کرے یا کوئی دوسری معقول سے معقول بات پیش کرے تو اسے منکرِ محدثین و مجتہدین اور آزاد و بے دین کا خطاب دے دیا جاتا ہے۔ ہم نے یہاں صرف چند مثالیں پیش کی ہیں۔ ورنہ اس کا ایک دفتر موجود ہے۔ خصوصاً شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی اور علامہ ابن عابدین شامی کے ہاں تو عرس، میلاد، چادرِ قبر اور قبر سے روحانی استفادہ و طوافِ قبر تک موجود ہے۔ ضرورت ہوئی تو ہم انشاء اللہ سب کی تفصیل بھی پیش کر دیں گے۔ ابھی ہم نے مجدد الف ثانی کی روحانی تعلیمات کا ذکر نہیں کیا، جنہیں سلسلہ طریقت، نسبتِ رابطہ، تقویٰ شیخ توجہ اور اس طرح کی بے شمار چیزوں کا مفصل ذکر موجود ہے۔ مکتوبات ملاحظہ فرمائیے۔ ہم نے نواب سید صدیق حسن خانؒ کا بھی یہاں ذکر نہیں کیا ہے جکے ہاں ختمِ خواجگان اور عجیب عجیب عملیات ہیں۔ دیکھیے الدعاء والدعاء۔

سوال صرف یہ ہے کہ ان بزرگوں کو حجت ماننے والے حضرات ان کی صرف انہی باتوں پر ایمان لائے ہیں جو مطلب کے مطابق ہے یا ان کی ساری باتوں پر؟ جواب واضح ہے کہ یہ صرف ایک حصے کو مانتے ہیں اور جس حصے کو مانتے ہیں اس کے نہ ماننے والوں کو منکرِ محدثین و مجتہدین کا خطاب دیتے ہیں۔ رہا دوسرا حصہ جس کے چند نمونے آپ کے سامنے پیش کئے گئے ہیں تو اس کے شدید منکر وہ خود ہیں۔

دوسوال۔ یہاں صرف دو سوال ہیں:

ایک یہ کہ کیا آپ ان لوگوں کو جو اس دوسرے روحانی حصے کو مانتے ہیں یہی حق دینگے کہ آپ کو بھی منکرِ محدثین و مجتہدین کے خطاب سے یاد کریں اس لئے کہ آپ اس حصے کو نہیں مانتے؟

دوسرے یہ کہ جس طرح آپ ایک حصے کو قبول اور دوسرے حصے کو رد فرماتے ہیں اسی طرح آپ دوسروں کو بھی یہ حق دینگے کہ وہ اپنی بصیرت کے مطابق اس حصے کو صحیح نہ مانتیں جسے آپ نے صحیح تسلیم کر لیا ہے؟ اگر نہیں تو کیوں؟ بینوا و توحید۔ اگر اسلام پورا نظامِ زندگی ہے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اسلام صرف فقہی مسائل کا مجموعہ نہیں۔ یہ ایک دین اور ایک پورا نظامِ زندگی ہے جس میں اخلاقیات اور روحانیت، تطہیر و تزکیہ وغیرہ بھی داخل ہیں۔ فقہ کی کتابوں میں آپ کو کتاب الطہارت، کتاب الحیض، کتاب النقا وغیرہ تو مل جائے گی لیکن وہاں کتاب التقویٰ، کتاب التزکیہ، کتاب التوکل، کتاب الفقر والزم، کتاب الرضا وغیرہ کا نام و نشان بھی نہ ملے گا۔ فقہ کی کتابوں میں صرف ظاہری رسوم و مناسک کی تفصیلات ملیں گی لیکن تزکیہ و روحانیت کی چیزیں ڈھونڈنے سے بھی نہ ملیں گی حالانکہ یہی جانِ ایمان ہے۔ پس ان محدثین و مجتہدین کے صرف فقہی مسائل کو لے لینا اور ان ہی کے روحانی مسائل سے قطع نظر کر لینا یا ان کا انکار کر دینا یقیناً آدھا دین ہو گا۔ یہاں ہم اولیاء اللہ کا ذکر نہیں کر رہے۔ ان کی تو دنیا اور ان کے مسائل ہی الگ ہیں۔ ہم تو صرف ان محدثین و

مجتہدین کو پیش کر رہے ہیں جن کو ہر موقع پر فقہیات میں حجت بنا کر پیش کیا جاتا ہے اور ان ہی کے روحانی مسائل پر قطع نظر کر لیا جاتا ہے۔

شروع میں ہم جس پہلے گروہ کا ذکر کر چکے ہیں دینی جو قرآن کے سوا کسی چیز کو حجت نہیں تسلیم کرتا، اس کا راستہ نسبتاً واضح ہے، صاف ہے۔ اس سے آپ یہ تو بحث کر سکتے ہیں کہ تمہارا راستہ غلط ہے۔ تمہیں دوسرے قیمتی دینی و علمی سرمائے کی طرف بھی متوجہ ہونا چاہئے۔ لیکن جو راستہ اس نے اختیار کیا ہے اس میں منافقانہ انداز نہیں۔ اس طبقے سے تو ہمارا صرف اتنا ہی سوال ہے کہ جس طرح تم الفاظ قرآنی کی جدید تعبیریں کرتے ہو اسی طرح ایک صوفی کیوں نہیں کر سکتا اور اسے تم یہ حق کیوں نہیں دیتے؟ تم کہتے ہو کہ اللہ اور اس رسول سے مراد مرکز ملت ہے اور صوفی یہ کہتا ہے کہ واسع علیکم نعمہ، ظاہر و باطن، میں ظاہری نعمت شریعت ہے اور باطنی نعمت طریقت و عرفان ہے۔ ان دونوں مقامات پر تفسیری حق تو یکساں ہی استعمال ہو رہا ہے۔ پھر یہ حق تنہا تمہارے لئے کیوں مخصوص ہے؟ ایک عابد زاہد، بلند کردار، راست باز، عاشق رسول، عالم اجل صوفی کو یہی حق کیوں نہیں؟ خصوصاً جبکہ اس کی تفسیر ناقابل انکار اعلیٰ اقدار کی حامل ہو؟

خیر یہ تو پہلے گروہ کا معاملہ ہے جن پر تفصیلی بحث اس وقت مقصود نہیں لیکن دوسرا گروہ تو عجیب و غریب واقع ہوا ہے جو افتخار منون بعض الکتاب و تکفرد من بعض کا مصداق ہے۔ وہ شاد ولی اللہ محدث دہلوی کی حجت اللہ البالغہ کو (بلکہ اس کے بھی صرف ایک فقہی حصے کو) ہم پر حجت بنا کر ٹھونستے ہیں اور ان ہی کی تعہدات، ہمت اور فیوض الحرمین کو ردی کی ٹوکری میں ڈال دیتا ہے۔ مولانا اسماعیل شہید کی تقویت الایمان، کو سینے سے لگائے پھرتا ہے اور ان کی صراط مستقیم، بعض حصوں کو اور اس سے زیادہ بحقائق کو خاطر میں بھی نہیں لاتا۔

اگر ہم کہیں کہ.... نایاب النبی کی شادی کو روک دینا چاہئے، تعدد از دواج پر پابندی لگانا چاہئے، تین یکبارگی طلاقوں کو حرجی قرار دینا چاہئے، وغیرہ وغیرہ.... تو اس پر قرآن، حدیث اور فقہ کی سوسو دلیلیں دینے کے باوجود اس حلقے سے یہی نقارہ بجایا جاتا ہے کہ یہ سلف صالحین کی روش کو چھوڑ کر نیا دین نکال رہے ہیں۔ چنانچہ عائلی کمیشن کی رپورٹ پر ایک دیوبندی مولوی صاحب کا تبصرہ ان کے اختلافی نوٹ میں یوں ہے :

دعائے کمیشن کی رپورٹ کے دیباچے میں، اسلام کے مسلمات اور شریعت اسلامیہ کو مجروح کرنے کی ناکام کوشش کی گئی ہے..... ایک غیر ماہر شریعت کے شخصی اور غیر اسلامی انکار و توہمات کو کمیشن کی رپورٹ کا دیباچہ اور بنیاد قرار دینا بہت بڑی زیادتی ہے۔ (اختلافی نوٹ صفحہ ۱۵۰)

کمیشن کے جلسوں میں میرے سوا ہر ممبر نے اپنے آپ کو ماہر شریعت اور مجتہد مطلق کی حیثیت میں پیش

کیا۔ (صفحہ ۱۵۰)

کمیشن کی وہ سفارشات جو چند ممبران کی یورپ پسندی اور اسلام بیزاری کی آئینہ دار ہیں قرآن و سنت کو  
منہ پر کرنے کی فرنگیت پر مچپاں کرنے کی ایک مکروہ کوشش ہے۔ (صفحہ ۱۵۱)

دیباچہ نگار ہوا پرستی کو اجتہاد کا نام دینا چاہتے ہیں۔ (صفحہ ۱۵۱۵)

لیکن اصل بات یہ ہے کہ وہ (دیباچہ نگار) جہلاً اور غیر ماہرین شریعت کے اجتہاد کو اسلام میں ٹھوسنا  
چاہتے ہیں اور مقصد ہے اللہ کے دین کو تبدیل کرنا۔ (صفحہ ۱۵۲۱)

دیباچہ نگار اسلام کو حالات کی سواری بنا دینا چاہتے ہیں جو اسلام دشمنی کی بدترین مثال ہے۔ (صفحہ ۱۵۲۲)

سرستید انگریزوں کے تسلط کے قائم کرنے والے لوگوں میں سے صفِ اول کے آدمی ہیں۔ (صفحہ ۱۵۲۳)

دیباچہ نگار کی رائے میں پاکستان اس لئے وجود میں آیا ہے کہ اب کمیشنوں کے ذریعے تبدیل اسلام کی وہ دیرینہ  
آرزو پوری کر سکیں جو انگریزوں نے پیدا کی تھی۔ (۷)

یہ چند نادرنمونے متنع از خوارے اور اندکے از بسیارے ہے ورنہ شروع سے آخر تک ہر جگہ اس نادرنعلابت  
آرائی کے نمونے موجود ہیں۔ جا بجا وعظ بھی فرمائے ہیں۔

انتہا یہ ہے کہ کمیشن کی رپورٹ میں ایک جگہ طلاق سے کمانہ کے جمعی ہونے کے ثبوت میں علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم  
کے ساتھ زبیر بن عوام، عبدالرحمن بن عوف، عکرمہ، طاؤس، محمد بن اسحاق، خلاص بن عمرو، ماریث عکلی، داؤد بن علی اور ابی  
ابو یوسف، بعض مالکیہ بعض حنابلہ اور بعض حنفیہ وغیرہم کا حوالہ دیا گیا تو یہی مولانا دان تمام اسمائے گرامی کو چھوٹتے ہوئے  
صرف ابن تیمیہ اور ابن قیم کے متعلق اپنی غیر مہذب طنز کا نمونہ یوں پیش فرماتے ہیں:

”کمیشن کی رپورٹ مرتب کرنے والے حضرات نے ابن تیمیہ اور ابن قیم کے بارے میں محققین علماء کا یہ تبصرو  
نہیں پڑھا کہ علہما اکثر من عقلہما ہے“

جب ردِ قبر پرستی اور ردِ بدعات کا معاملہ پیش ہو تو یہی حضرات ابن تیمیہ اور ابن قیم کے حوالوں سے مرعوب کو دینگے  
اور جب انہی مجتہدین کی عبارتوں سے اپنی خود ساختہ کمزوریوں پر زد کئے تو ان ہی ائمہ کا علم عقل سے زیادہ ثابت کر دیا  
جاتا ہے۔ گویا یہ حلقہ میں بزرگوں کا نام لے کر دوسروں کو مرعوب کرنے کا عادی ہے ان کا کسی چیز میں بھی پابند یا مقلد نہیں۔  
صرف وہیں مقلد ہے جہاں اپنا مطلب بھلے۔

ہمارا راستہ۔ ہمارا راستہ بالکل واضح ہے۔ ہم قرآن کو قرآن کی جگہ رکھتے ہیں، حدیث کو حدیث کی جگہ اور فقہ  
کو فقہ کے مقام پر۔ ہم نہ حدیث کو نسخ قرآن تسلیم کرتے ہیں نہ فقہ کو حدیث کی گردن پر سوار کرتے ہیں۔ ائمہ و  
مجتہدین کی تمام فقہی کوششوں کو اعلیٰ درجے کی سعی مشکور تسلیم کرتے ہیں۔ قائل صرف اس بات کے ہیں کہ یہ فقہیں  
اپنے اپنے دور کے لئے ٹھیک ہیں۔ جب دور بدلتا ہے تو فقہ میں ترمیم ہو سکتی ہے اور ہونی چاہئے ورنہ شریعت

ایک جامد سا مذہب بن کر رہ جائے گی حالانکہ اسے قطعاً متحرک ہونا چاہئے جو زمانے کے ارتقاء اور عصری تقاضوں کے ساتھ دے سکے۔ ہمارا طبقہ علما و شرح و قایہ اور فتاویٰ لنگوہی کو بھی قرآن کی طرح غیر متبدل سمجھتا ہے۔ لیکن ہم اسے سعی مشکور تسلیم کرنے کے باوجود اسی عام مواد میں سے عصری تقاضوں کے تیار مال برآمد کرنے کے قائل ہیں۔ حجت ان میں سے کوئی بھی نہیں۔ لیکن قابل استفادہ سب ہیں۔ بڑی محنت سے بٹنے ہوئے کپڑوں کی کتربہ موت کرنے اور بہت سی کتربہیں الگ کرنے کے بعد ہی لباس تیار ہوتا ہے۔ کتربہیں چھانٹنے والوں پر یہ الزام نہیں دیا جاسکتا کہ وہ کپڑے کو ضائع کرتا ہے۔ اس سے یہ مطالبہ نہیں کیا جاسکتا کہ تم کتربہیں ضائع کئے بغیر ہی لباس تیار کرو۔ پھر یہ بھی مطالبہ نہیں کیا جاسکتا کہ تم جو شیر وانی تیار کر رہے ہو اس میں جیب، کالر، استر سب کچھ ایک ہی قدر و قیمت کا لگاؤ۔ جب شیر وانی سلے گی تو اس میں اعلیٰ کپڑے کے جڑ کے ساتھ اس سے گھٹیا کپڑے کے بھی اجزا لگائے جائیں گے۔ ہمارا مسلک یہ ہے کہ قرآن کی قدر و قیمت کو برتر ماننے کے باوجود اپنی نئی فقہ بنانے کے لئے کچھ روایات کا استر بھی لگائیں گے اور کتبہ فقہ کی جیبیں بھی۔ ہمارے نزدیک ہمارے سارے علمی و دینی سرمائے الگ الگ قدر و قیمت رکھتے ہیں۔ قرآن کے سوا کوئی شے از اول تا آخر واجب الاخذ نہیں، لیکن جو چیزیں از الف تا ی واجب الاخذ نہ ہوں اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ از ابتدا تا انتہا واجب التکرار ہیں۔ ہم پر سلف صالحین کے ترک کا طعنہ نہیں دیا جاسکتا۔ اس کے مرتکب دراصل وہی ہیں (جیسا کہ اوپر کے بیان سے واضح ہو گیا ہوگا) جو ہمیں ترک اسلاف کا طعنہ دیا کرتے ہیں۔

## ریاض السنہ

## مسئلہ اجتہاد

مصنف سید محمد جعفر شاہ چلواری  
قیمت اٹھ روپے

مصنف مولانا محمد حنیف ندوی  
قیمت دو روپے آٹھ آنے

میلنے کا پتہ

فیجہ ردارہ ثقافت اسلامیہ - ۲ کلب روڈ - لاہور

# زرتشت اور اس کا فلسفہ اخلاق

وندیداد (فرگوسی) میں جو زرتشتیوں کی مقدس کتاب اوستا کا ایک حصہ ہے، اس مذہب کے متعلق مندرجہ ذیل فقرات استعمال کئے گئے ہیں:

”جس طرح ایک بڑی ندی ایک چھوٹے نالے کے مقابلہ میں زیادہ تیز رفتاری سے بہتی ہے، اسی طرح زرتشت نبی کی یہ شریعت جو ادباً متفہمون کی خدائی کو ختم کرتی ہے، اپنی عظمت، اپنی بھلائی اور خوبی میں تمام انہیں سے بالا ہے۔“

”جس طرح ایک بلند و بالا اور ایک چھوٹے پودے سے کہیں اونچا اور اس پر سایہ افکن ہے اسی طرح زرتشت نبی کی یہ شریعت اپنی عظمت، اپنی بھلائی اور خوبی میں باقی تمام قوانین سے بالا ہے۔“

”جس طرح آسمان اس دنیا سے کہیں اونچا اور اس کی تمام پہنائیوں کو گھیرے ہوئے ہے اسی طرح زرتشت نبی کی یہ شریعت جو دیوتاؤں کی خدائی کا خاتمہ کرتی ہے، اپنی عظمت، اپنی بھلائی اور خوبی میں سب قوانین سے بالا ہے۔“

جہاں تک اوستا کے اس بیان کا تعلق ہے اس میں کسی قسم کے شک کی گنجائش نہیں۔ اگر اس زمانے کے تاریخی حالات کا مطالعہ کیا جائے جب زرتشت نے اپنی قوم میں ایک نئے دین کی تبلیغ شروع کی، تو ہر صاحبِ فہم شخص ان الفاظ کی حقیقت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو گا۔

زرتشت کے صبح زمانے کے متعلق بہت متضاد بیانات ملتے ہیں۔ لیکن ڈاکٹر محمد معین پروفیسر طہران یونیورسٹی کی تحقیقات کے مطابق اس کا زمانہ اغلباً ۱۱۰۰ قبل مسیح زیادہ درست ہے جس سرزمین میں وہ پیدا ہوا وہ مشرقی ایران کا حصہ تھا جو آج کل افغانستان میں شامل ہے۔ یہاں کے لوگ تہذیب و تمدن سے نا آشنا تھے۔ راہ زنی، مارت گری اور صحر گردی ان کا پیشہ تھا۔ شرک اور اس کے تمام لوازمات ان میں پورے طور پر موجود تھے، زراعت و شہری زندگی کا رواج نہ تھا۔

مؤرخین کا خیال ہے کہ قدیم آریہ لوگ اپنے آبائی وطن میں توحیدی مذہب کے پیرو تھے۔ ان کے عقیدے کے مطابق تمام کائنات، چاند، سورج، زمین سب کا خالق وہی خدا ہے مطلق تھا جس نے انسان کو بھی پیدا کیا۔ اس توحید



مذہب کا نام زرتشت کی بعثت سے بہت پہلے مزدینا تھا یعنی وہ دین جو ایک خدائے حکیم (مزد) کی عبادت پر مبنی تھا لیکن مرویہ یام سے اس میں تحریف ہوئی شروع ہوئی اور ایک خدا کی جگہ بے شمار دیوتا آمو جو دہوئے۔ اسی دور میں زرتشت پیدا ہوا اور اس نے اپنی ساری زندگی اس مشرکانہ زندگی کے خلاف جہاد کیا اور اس کی بجائے ایک خدائے واحد کی عبادت پر ایک نئے دین کا آغاز کیا۔

اس کی تبلیغ سے اس زمانے کے لوگوں میں وہی تفریق پیدا ہوئی جو بعد میں ہرنہی کے آنے پر نظر آتی ہے۔ قوم کا ایک بالکل قلیل حصہ اپنی مشرکانہ زندگی سے تائب ہو کر قدیم توحیدی عقیدہ کی طرف پلٹ آیا لیکن اکثریت نے اپنی موجودہ روش سے جس پر اس کے آبا و اجداد مدت سے چلے آ رہے تھے، پلٹ آنا بے غیرتی سمجھا اور اس بنا پر زرتشت کی سخت مخالفت کی۔ چونکہ یہ مخالف گروہ شرک میں مبتلا تھا، اس لئے زرتشت نے ان کے خداؤں کے خلاف ایک زبردست مہم شروع کی۔ لسانی اعتبار سے دیو کا لفظ قدیم آریہ اقوام میں دیوتاؤں کے لئے استعمال ہوتا تھا اور اسی لئے یورپ کی اقوام کی زبانوں میں بھی اسی لفظ سے ملتے جلتے الفاظ آج بھی موجود ہیں۔ انگریزی میں مروجہ لفظ *Deity* (خدا) اسی ماخذ سے آیا ہے۔ زرتشت نے توحید کے عقیدے کی حمایت میں اس لفظ کے اصلی مقدس مفہوم پر اتنا کامیاب حملہ کیا کہ اوستا کی زبان میں دیو کا لفظ بجائے خدا کے شیطان یا اہرمن کے لئے استعمال ہونے لگا۔ یہ گویا زرتشت کی نمایاں کامیابی کی ایک پامدار اور زندہ مثال ہے۔ اگر ایرانیوں اور یونانیوں کی جنگ میں جو قدیم آریاؤں ہی کے دو مختلف گروہ تھے ایرانیوں کو فتح ہو جاتی تو شاید دیو کے مفہوم کا تقدس جو اس وقت قائم ہے ہمیشہ کے لئے اسی طرح ختم ہو جاتا جس طرح ایرانی زبان میں ہوا۔ وندیداد کا مندرجہ بالا اعلان کہ زرتشت نبی کا دین باقی سب دینوں سے افضل و اعلیٰ ہے دراصل اس حقیقت کبرائے کا انکشاف ہے کہ ہر توحیدی دین خواہ اس کا پیغامبر کون ہو یا زرتشت، خلیل اللہ ہو یا کلیم اللہ، کلمۃ اللہ ہو یا رحمۃ اللعالمین، اپنی عظمت، بھلائی اور خوبی میں سب دوسرے مشرکانہ دینوں اور ارباب متفرقوں کی عبودیت پر مبنی عقائد سے افضل و اعلیٰ ہے اور اسی کے بتلئے ہوئے سیدھے رستے پر چل کر ہی صحیح کامرانی اور فلاح کا حصول ممکن ہے۔ زرتشت کا پیغام صحیح معنوں میں دہی تھا جو قرآن نے حضرت یوسف کی زبان سے اپنے قید خانے کے دو ساتھیوں کے سامنے پیش کیا۔

یا صاحبی السعین، ارباب متفرقون	اے قید خانے کے میرے ساتھیو! کیا زیادہ دیوتا اور خدا بہتر
خیر! ام اللہ الواحد الواحد القہار	ہیں یا ایک طاقت والا خدا؟ تم جن کی عبادت کرتے ہو وہ صرف
ما تعبدون من دونہ الا السماء	نام ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں اور جن کو تم نے اور تمہارے
سمیتوہا انتم وایاؤکم، ما انزل اللہ	آباؤ اجداد نے بغیر کسی معقول دلیل کے وضع کر لیا ہے، صرف اللہ
بہا من، سلطان۔ ان الحکم الا اللہ، امر	ہی کی ذات ہے جس کا حکم جاری و ساری ہے۔ اس کا حکم ہے

ان لا تعبدوا الا اياها، ذالکم الدین القيم کہ سوائے اس کے کسی کی عبادت نہ کی جائے۔ یہی سیدھا اور صبح  
ولاکن اکثر الناس لا یعلمون (۱۲: ۳۹-۴۰) دین ہے لیکن اکثر لوگ اس کا علم نہیں رکھتے۔

اس زمانے میں شرک کے علاوہ جادو اور نجوم کا بہت زور تھا۔ زرتشت کے متعلق جو روایات مشہور ہیں ان کے مطابق  
ایک دفعہ اس کے باپ نے اپنے ہاں ایک مجلس میں اپنے وقت کے ایک بہت بڑے کاہن اور جادوگر کو دعوت دی اور  
اس سے اپنا کمال دکھانے کی فرمائش کی۔ جب زرتشت کو معلوم ہوا تو اس نے احتجاج کیا اور التجا کی کہ ان بُرے راستوں کو  
ترک کر کے خدائے واحد کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ کیونکہ وہی درحقیقت تمام انسانوں کا رب، مولا، قاضی الحاجات، ملجاو  
ماوئے ہے۔ جادو کرنے یہ بات سن کر زرتشت کو اپنے جادو کی قوت سے ڈرانا چاہا لیکن اس خدا کے بندے نے اس کے  
جواب میں کہا: ”تیرا جھوٹ میرا کچھ نہیں بگاڑ سکتا۔ میرے پاس ایک قاطع برہان ہے جس سے میں لوگوں کو اپنی سچائی  
کا یقین دلا سکتا ہوں اور تہا رہی ایذا رسانی کا ڈر مجھے اپنے راستہ سے ایک انچ بھی نہیں ہٹا سکتا۔ اس عظیم الشان  
قوتِ ارادی اور یقینِ محکم کے باوجود زرتشت اپنی ہم میں زیادہ کامیاب نہ ہو سکا۔ اس کا دل اپنے زمانہ کی گمراہیوں  
سے پریشان تھا، لیکن ابھی اسے خود ایک عین الیقین کی ضرورت تھی۔ وہ حضرت موسیٰ کی طرح طالبِ دیدار تھا۔ اسے  
اپنے دل کی آنکھوں سے اس حقیقتِ مطلقہ کے مشاہدہ کی تڑپ تھی تاکہ اس کے دل کی کلی مکمل طور پر کھل سکے۔ اس کی  
قوم صراطِ مستقیم سے بھٹک چکی تھی اور وہ اسے پھر سے اسی قدیم راستے کی طرف موڑنا چاہتا تھا۔ لیکن یہ قدم اٹھانے سے  
پہلے اسے تجلی الہی کی ضرورت تھی۔ اسی اضطراب کی حالت میں زرتشت نے دنیا ترک کر کے پہاڑوں اور صحراؤں کی  
علیحدگی میں پناہ ڈھونڈھی جہاں وہ کائنات کی بوقلمبی کے مطالعہ سے ممکن ہے گوہرِ مراد حاصل کر سکے۔ عوام کی رہنمائی  
سے پہلے خود راہنمائی حاصل کرنے کے لئے اس نے عارضی طور پر تنہائی اور سکوت کو ترجیح دی۔ کئی سال تک اس نے  
کائناتِ ارض و سما کی بظاہر بے زبان فضا سے باتیں کیں اور ان سے خالق کائنات کی ملاقات کا راستہ معلوم کرنا چاہا۔  
”اے امورا، میں تم سے یہ سوال کرتا ہوں، مجھے اس کے متعلق ٹھیک ٹھیک آگاہ کریں (شریعت۔ قانون) کو  
سب سے پہلے کس نے قائم کیا؟ کس نے ان ستاروں اور سورج کو اپنے راستے پر قائم کیا؟ کس کے حکم سے یہ چاند کبھی  
بڑھتا ہے اور کبھی گھٹتا ہے؟ اے خدائے حکیم، میں یہ سب کچھ اور اس کے علاوہ اور بھی بہت سی باتوں سے آگاہ ہی  
چاہتا ہوں۔“

”اے امورا، میں تم سے سوال کرتا ہوں، مجھے اس کے متعلق ٹھیک ٹھیک آگاہ کرو، وہ کون ہے جس نے زمین  
ہمارے قدموں تلے بچھائی اور آسمان کو بے سہارا ہمارے سروں پر قائم کئے ہوئے ہے؟ کس نے یہ پانی اور پودے پیدا  
کئے؟ کون ہے جس نے ہوا و بادلوں کو تند روی سکھائی؟ منس پاک (نفس پاک وہ فرشتہ جو خدا کی اولیں تخلیق ہے)  
کو کس نے پیدا کیا؟“

”اے اہورا، میں تم سے سوال کرتا ہوں، مجھے اس کے متعلق ٹھیک ٹھیک آگاہ کر۔ وہ کون ہے جس نے یہ سودمند روشنی اور تاریکی پیدا کی؟ کس نے انسانوں میں سونا اور جاگنا پیدا کیا؟ وہ کون ہے جس نے صبح، دوپہر اور رات کا چلن شروع کیا اور جو انسان کو اس کے دینی فرائض کی ادائیگی کی طرف توجہ دلاتا ہے؟“

آخر کار جب کائنات کے خالق کی تجلی کا جذبہ بہت بڑھا تو ایک دن منش پاک ظاہر ہوا اور اس نے اس کی مراد بر لانے کا وعدہ کیا۔ ”زرتشت نامہ“ کے بیان کے مطابق فرشتے نے اس کا ارادہ پوچھا۔ زرتشت نے جواب دیا: میں اہورا کی رضا کا طالب ہوں۔ یہ دنیا اور وہ دنیا سب جگہ اس کا حکم کا فرما ہے۔ میں صرف سچائی کا خواہش مند ہوں میں نے اپنے دل سے ہر قسم کی خواہشات اور سفلی جذبات کو نکال دیا ہے، میں اس کے حکم کا منتظر ہوں، ”یہ سن کر منش پاک نے اس کی بہت بڑھائی۔ انکھ مچپکنے میں اس کی روح ارض و سما کی پہنائیوں کو عبور کرتی ہوئی حرم پاک میں پہنچ گئی۔ کہا جاتا ہے کہ دونوں کے درمیان صرف ۷۴ قدموں کا فاصلہ تھا۔ زرتشت نے کائنات کی تخلیق کا منش، خیر و شر کی کش مکش کی حقیقت کے متعلق سوالات کئے۔ اسے جنت و دوزخ کی حقیقت کا مشاہدہ بھی کرا دیا گیا۔ اس تجلی سے منور ہونے کے بعد زرتشت پکارا اٹھا: اے اہورا مزدا، میں نے ابتدائے تخلیق سے ہی تم کو رحمان کی حیثیت سے پہچان لیا تھا۔ وہ تم ہی ہو جس کی بخشش اور رحمت سے تمام انسانوں کو قیامت کے دن ان کے اعمال اور خیالات کا بدلہ ملیگا۔ بدی کے بدلے بدی اور نیکی کے عوض نیکی۔ اس تجلی اور عرفان کے بعد زرتشت کے دل میں وہ اطمینان و سکون نصیب ہوا جسکی اس کو تروپ تھی۔ اس کے دل و دماغ سے تمام شکوک و شبہات دور ہو گئے اور وہ اپنی قوم کی راہنمائی کی مشکلات سے عہدہ بڑھنے کے قابل ہو گیا۔ زندگی کے تمام لایخل سوال اور پیچیدگیاں حل ہو گئیں اور اب اس کے ذہن میں مولئے ابلاغ حق کے اور کوئی جذبہ نہ تھا۔ کئی سالوں کی محنت کے بعد اب اس کے سامنے اس کی زندگی کا مقصد واضح تھا۔ اس نے اپنی تنہائی، عزت کی زندگی کو ترک کیا اور اپنے گھر کی طرف قدم اٹھائے تاکہ وہ اس مقدس فرض کو ادا کرے جو اس کے سپرد کیا گیا تھا۔ راستے میں روح خبیث یعنی انگرہ مینوہ (انگرہ = بد اور خبیث اور مینوہ جو فارسی میں مینوہن گیا ہے، اس سے مراد عالم معنوی ہے) نے زرتشت پر حملہ کیا۔ اس کے سامنے ہر قسم کی دنیاوی آسائشوں کے سبز باغ دکھائے۔

۱۵۔ اس سلسلے میں قرآن کی سورہ النبا کا پہلا رکوع قابل غور ہے۔ اس میں تقریباً ایسے ہی خیالات کو ایک دوسرے اٹھا دینے میں بیان کیا گیا ہے۔ ذیل میں ان آیات کا ترجمہ دیا جاتا ہے۔ خدا انسانوں سے مخاطب ہو کر فرماتا ہے: ”کیا ہم نے زمین کو فرش اور پہاڑوں کو سمنیں نہیں بنایا؟ ہم نے تم کو جوڑا جوڑا پیدا کیا اور ہم ہی نے تمہاری نیند کو راحت بنایا اور ہم ہی نے تمہارے اوپر سات مضبوط (دکڑے) بنا کھڑے کئے اور ہم ہی نے (سورج کی) روشن مشعل بنائی اور ہم ہی نے بادلوں سے زکو پانی برسایا تاکہ ہم اس کے ذریعہ سے غلہ اور روئیدگی اور گھنے گھنے باغ نکالیں“ (۴۰: ۳۰-۶۰)۔

لیکن زرتشت نے اس کی تمام پیش کشوں کو ٹھکرا دیا۔ نہیں، میں خدائے واحد و حکیم کی عبادت کا دین کبھی ترک نہیں کروں گا خواہ اس میں مجھے جان کی قربانی دینی پڑے۔“

لیکن سالہا سال تک اس کی تبلیغ کا کوئی اثر نہ ہوا۔ جہاں کہیں اس نے بتوں کی پوجا، دیوتاؤں کی پرستش، جادوگری اور نجوم کے خلاف آواز اٹھائی، اس کا مذاق اڑایا گیا، اس کی تضحیک کی گئی، ہر قسم کے ظلم و ستم کا نشانہ بنایا گیا۔ جب لوگ اس کا استقلال دیکھتے، جب جادوگر و کلدن کا طلسم اس پر اثر نہ کرتا، جب پروہت اور کاہنوں کے تمام ہتھیار اس پر کارگر نہ ہوتے تو لوگوں نے اسے کاہنِ اعظم یا جادوگرِ اعظم کا لقب دینا پسند کیا مگر اس کی پیغمبری، اس کی روحانی عظمت، اس کی اخلاقی برتری کے قائل نہ ہو سکے۔ ان کے لئے یہ تصور کرنا ممکن نہ تھا کہ ایک شخص جو ان کے درمیان پیدا ہوا، وہیں پروان چڑھا، وہیں زندگی گزاری، جو ان کی طرح کھاتا اور پیتا، چلتا اور پھرتا ہو۔ وہ کس طرح ایک اخلاقی پیغام کا حامل، خدائے برتر و دانا کا برگزیدہ رسول، ایک اعلیٰ و برتر زندگی کا نمائندہ ہو سکتا ہے؟ پھر جس پنج پر وہ زندگی گزار رہے تھے، ایک خالص خانہ بدوشوں کی زندگی، جس میں نہ کوئی نظام تھا اور نہ مطلق محض لوٹ مار، کشت و خون، ڈاکہ زنی اور صحرا نوردی۔ آخر وہ اس طریقہ زندگی کو جو قدیم سے ان کے آباء و اجداد سے پشت پا پشت سے چلی آرہی تھی، کیوں چھوڑ دیں؟ دوست دشمن، اپنے اور بیگانے، سبھی نے اس کی طرف سے منہ موڑ لیا اور اس کو ہر قسم کی اذیتیں دیں حتیٰ کہ اس کی ہمت جواب دے گئی، اس کا اطمینان قلب ختم ہو گیا اور وہ چیخ اٹھا۔ اس نے اسی خدائے بزرگ و برتر کی طرف توجہ کی۔ بیسویں ۴۶: ۱-۲ میں زرتشت پکارتا ہے: میں، کس ملک میں جاؤں، کس طرف کا رخ کروں؟ میرے اعزہ و اقارب اور امراء نے میری بات سننا گوارا نہیں کی۔ نہ میرے لوگ میری طرف توجہ کرتے ہیں اور نہ ظالم حکمران۔ ایسی حالت میں اے اہورامزدا، میں تیری رضا کو کیسے پورا کروں؟ اے مزدا، میں جانتا ہوں کہ میری ناکامی کی کیا وجہ ہے! میرے پیروؤں کی کمی ہی اس کا باعث ہے میں رنج و غم کی شدت میں تجھ ہی میں پناہ ڈھونڈتا ہوں اور تیری ہی مدد کا طالب ہوں۔ ایک مخلص دوست کی طرح میری مدد کرنیکی کے راستے سے مجھے غمش پاک کی فراوانی عطا فرما۔“

اس سے اس کے دل کو تسکین نصیب ہوئی اور وہ پھر اپنے کام میں نہپک ہو گیا کچھ عرصے کے بعد اس کا ایک رشتے کا بھائی اس پر ایمان لے آیا۔ لیکن اس کے بعد پھر وہی معاملہ ہوا۔ اس نے اس مسئلہ میں بہت غور و خوض کیا۔ اسے بقول زرتشت نامہ خدا کی طرف سے حکم ہوا کہ وہ گشتا سپ بادشاہ کے دربار میں جائے اور اس کے سامنے حقیقت کا انکشاف کرے۔ ”دنیا میں نور سے بہتر کوئی اچھائی نہیں اور تاریکی سے بدتر کوئی بدی نہیں۔ آدم اور ہشت کی تخلیق اسی نور سے ہوئی اور دن و رات کا وجود اس نور کے عدم کے مترادف ہے۔ ان دونوں دنیاؤں میں جہاں اور جس طرف تم دیکھو وہاں میں اور نور و تاریکی موجود پاؤ گے۔ گشتا سپ کے پاس جاؤ۔ اس کو میری کتب سناؤ اور خالص دین کی طرف دعوت دو تاکہ

یونگی، بھلائی اور نور کی طرف آ سکے اور کوئی شخص مجھ پر ظلم و نا انصافی کا الزام نہ لگا سکے۔ میں خالص بھلائی و خیر میں اور دن رات اسی مقصد کے لئے کوشاں، جو کچھ میری طرف سے علم تمہیں حاصل ہوا ہے اس میں سے کوئی چیز چھپا کر نہ رکھو اور سب کا سب گشتا سب اور موبدوں کے سلف سے پیش کر دو تاکہ وہ ابرہین کا رستہ چھوڑ دیں۔“ اس کے بعد زرتشت نے بلخ کی طرف رخ کیا اور بڑی مشکلات کے بعد بادشاہ کے دار السلطنت میں جا پہنچا۔ دین حق کے دشمنوں نے کوشش کی کہ اس طہر و انسانیت کی آواز بادشاہ تک نہ پہنچ سکے۔ چنانچہ وہ کئی دنوں تک اسی تک و دو میں رہا۔ آخر کار ایک دن گشتا سب نے اسے دربار میں بلایا اور اس کے آنے کا مقصد پوچھا۔ زرتشت نے اسے اہورامزوا کی عبادت کی طرف دعوت دی اور کہا: ہمیں خدائے واحد و برتر کا بجا ہوا ہوں۔ وہ خدا جس کے حکم و اطاعت میں یہ زمین و آسمان سر جھکائے اپنا فرض ادا کئے جا رہے ہیں۔ وہی ہے جو اس کائنات کا اور میرا اور تیرا بھی کا خالق و رب ہے۔ وہی ہے جس نے ان کو زندگی دینے کے بعد ان کی خوراک کا بھی انتظام کیا وہی ہے جو اپنے تمام بندوں اور اپنی تمام مخلوق پر عنایت و بخششوں کی مسلسل بارش کرتا ہے۔ یہ ملک جس پر تم حکومت کرتے ہو یہ اسی کا ہے اور اسی نے تمہیں سونپا ہے تاکہ تم اس پر امن و انصاف سے حکومت کرو۔ وہی ہے جس نے تم کو نعمتی سے اپنے امر سے ہست کیا اس لئے اسی کی فرمانبرداری تم پر واجب ہے۔ بلو شاہ اس کی باتوں سے بہت متاثر ہوا اور قریب تھا کہ وہ اس کے دین کو قبول کر کے اہورامزوا پر ایمان لے آتا۔ لیکن اس کے دربار کے پروہت، کاہن اور جادوگر اپنے آبائی دین اور اس کے پیدا کردہ منافعوں سے اتنی جلد دست بردار ہونے کے لئے تیار نہ تھے۔ انہوں نے زرتشت کو مناظرہ بازی کی دعوت دی۔ چونکہ انہیں امید تھی کہ شاید بادشاہ کے سامنے وہ ان کے من گھڑت و دنیاوی مسائل اور نظریاتی گورکھ و دھندوں کا جواب نہ دے سکے۔ چنانچہ یہ مباحث تین دن تک جاری رہے۔ ایک طرف زرتشت کی سادہ تعلیم تھی جو ہر معقول انسان کے دل و دماغ میں اتر جانے کی صلاحیت رکھتی تھی۔ دوسری طرف دہی پچ وریچ اور الجھانے والے نظریات اور توہمات جو مسائل حیات کو سلجھانے کی بجائے انسان کو شکوک و شبہات کی تاریک وادیوں میں بٹھکائے جاتے ہیں۔ آخر کار زرتشت کو نفع نصیب ہوئی اور تمام درباری پروہت اور جادوگر اپنا سامنے کر رہ گئے۔ اس کے بعد انہوں نے اب خفیہ سازشوں کا جال بچھایا جس میں زرتشت کو پھنسا کر قید خانہ میں ڈلوادیا گیا۔

لیکن بہت جلد چند ایسے واقعات رونما ہوئے جس سے گشتا سب کے تمام درباری بادشاہ کو مطمئن کرنے سے عاجز آ گئے۔ اور بادشاہ کا یہ حال تھا کہ اس نے غم و فکر میں کھانا پینا تک چھوڑ دیا۔ اس حالت میں قید خانہ کے بہتم نے حاضر ہو کر بلو شاہ سے درخواست کی کہ زرتشت کو رہا کر کے اس سے مدد مانگنی چاہئے۔ شاید وہ یہ مصیبت ٹال سکے۔ اس طرح زرتشت

آزاد ہوا اور بادشاہ کی شکل حل کرنے میں کامیاب ہوا۔ اس کے بعد اب اس کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ بادشاہ فوراً اہورامزدا پر ایمان لے آیا اور اس کے بعد اس کی ملکہ۔ اب دیں زرتشت سلطنت کے سایہ میں پھلنا پھولنا شروع ہوا۔ پچاس سال تک زرتشت نے اپنے توحیدی دین کی اشاعت اور تبلیغ کی اور وہ دور دراز تک پھیلتا گیا۔ آخر کار وہ اپنے ملک اور دین کی حفاظت کرتے ہوئے شہید ہوا۔

زرتشت کے دین کی دو خصوصیات خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ بار بار زرتشت اپنے سننے والوں یا پڑھنے والوں کے ذہن کو مخاطب کرتا ہے۔ وہ انہیں زندگی کے مختلف مسائل اور کائنات کے مختلف مظاہر کا مطالعہ کرنے کے لئے عقل و ہوش کی دعوت دیتا ہے اور کسی جگہ بھی یہ مطالبہ نہیں ملتا کہ ان چیزوں کو اس لئے تسلیم کرنا چاہئے کہ وہ کسی دیوتا یا خدا کی سند پر کہہ رہا ہے؟ اے عظیم قوم کے فرزندو، عقل و ہوش سے میری بات سنو اور میرا مشورہ قبول کرو۔ (دینائی ۳۰) اس طرح اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ اپنے گوش ہوش سے اس بہترین دین کی طرف توجہ کرو، ہر آدمی اور عورت کو چاہئے کہ وہ اپنی بھلائی کی طرف تیز گامی سے سبقت کرے۔ اس کیلئے طرز انداز اور طریقہ کار کا یہ نتیجہ تھا کہ اوستا کی مختلف کتابوں میں ہمیں کئی جگہ دوسرے بزرگان دین اور پیروان مذہب کی تعریف ملتی ہے۔ فروردین یشت میں ایک جگہ مذکور ہے: ہم ان سب نیک اور پرہیزگار مرد اور عورتوں کی توصیف کرتے ہیں جو خواہ کسی ملک میں پیدا ہوئے، جو ماضی میں تھے یا اب موجود ہیں جو پیدا ہوئے، جو ایک نیک شخص ہیں وہ ہیں۔ دوسری خصوصیت تعدد آئہ اور شرک کے خلاف ایک اعلان جنگ ہے۔ زرتشت کسی حالت میں بھی خدا کے واحد کی عبودیت کے معاملے میں کسی قسم کا سمجھوتہ کرنے کے لئے تیار نہیں۔ اس نے ایک ایسے دور میں توحید کا نعرہ بلند کیا جب اس کے چاروں طرف ہزاروں دیوتاؤں کی پوجا ہو رہی تھی۔ آسمان، چاند، سورج، ستارے، آگ، پانی، درخت وغیرہ سب خداؤں کی شکل اختیار کر چکے تھے اور اگر نہیں تھی تو صرف اس اہورامزدا کی عبودیت جس کے آگے سر جھکانا اور جس سے مدد مانگنا ایک گناہ عظیم اور ایک ان دیکھا رواج سمجھا جاتا تھا۔ زرتشت نے ان تمام بندگانوں سے انسان کو آزاد کر دیا اور ایک خدا کے بزرگ و حکیم کے حضور میں لا کر اس کے ذہن و قلب کو پستی سے اٹھا کر اخلاق کی معراج تک پہنچا دیا۔ یہی ماسی کی بارہویں فصل (ہائے) میں جو توحید کا اقرار ہر زرتشتی سے کرایا جاتا تھا صریح ہے: ”میں اس دین میں اس لئے شامل ہوا ہوں تاکہ ویلوں (یعنی باطل معبودوں) کی عبودیت کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نیست و نابود کر دوں۔ میں زرتشت کی تعلیم کے مطابق مزدا (عالم کل) پر ایمان کا اقرار کرتا ہوں۔ میں اہورامزدا کی تائید کردہ شریعت کا پیرو ہوں۔ یہ تمام کائنات اسی حکیم، علیم، خبر و دانہ اہورامزدا کی تخلیق ہے میں تمام باطل خداؤں، شر اور بدی کے مجسوم، ابلیس اور اس کے شیطانی گروہ سے پناہ مانگتا ہوں۔ میں جادو اور دیگر ہر قسم کے کالے علم کو مردود قرار دیتا ہوں۔ میں اپنے غیالات، الفاظ اور اعمال سے باطل خداؤں اور ان کے ماتے والوں کی طاقت کو رد کرتا ہوں۔ اسی طرح اہورامزدا نے زرتشت کو تعلیم دی اور اسی چیز کا زرتشت نے اہورامزدا سے وعدہ کیا کہ وہ تعدد آئہ، شرک اور باطل خداؤں سے پناہ میں رہے گا۔ خود

قرآن کی ایک آیت میں مجوسیوں کے ذکر سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ توحید پرستی کے قائل تھے :

ان الذین امنوا والذین ہادوا والصائبین والتجار  
والمجوس والذین اشركوا ان اللہ یفصل بینہم  
یوم القیامۃ ان اللہ علی کل شئ شہید۔

وہ لوگ جو ایمان لائے، یہودی، مسیحی، عیسائی اور مجوس اور وہ لوگ جنہوں نے شرک کیا، اللہ ان سب کے درمیان قیامت کے دن فیصلہ کرے گا۔ خدا ہر چیز پر گواہ ہے۔

زروشت کے دین کے متعلق دو عظیم الشان غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں۔ ایک آتش پرستی اور دوسری عقیدہ ثنویت۔ ان غلط فہمیوں کی نسبت کے کچھ وجود ضرور تھے لیکن یہ سارا معاملہ کم علمی اور خود مجوسیوں میں بعضکی الحاقی چیزوں سے پیدا ہوئی، جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے زرتشت نے خدا کے واحد کی عبودیت کا اعلان کیا۔ ابورا کا لفظ زمانہ قدیم سے آریاؤں میں خدا کے لئے استعمال ہوتا تھا چنانچہ رگ ویدوں میں اس کے لئے لفظ سورہ پایا جاتا ہے۔ اسی طرح مزو کا لفظ بھی مستقل تھا جس کی موجودہ شکل فارسی میں ایزد آج بھی مروج ہے۔ زرتشت نے ان دونوں غلط فہمیوں کو مٹا کر واحد خدا کے لئے نام تجویز کیا۔ ابورا مزو کے معنی ہوئے حکیم و دانایا، خالق و رب کائنات، ابورا مزو کا الہیاتی تصور خدا کا نام تھا تو توں کے لئے بھی ہوتا ہے لیکن یہاں وحدت وجودی تصور سے کوئی مشابہت نہیں۔ ابورا مزو کا نام نہ تھا جس میں باہمی و سماجی ہونے کے باوجود اس سے ماوراء ہے۔ وہ خالق اعلیٰ، عین قوت و دانش ہے۔ وہ سرچشمہ شہر ہے، تمام تقوے اور نیکی کا منبع۔ اوستا میں لفظ اشا (یا رتہ) آتا ہے جس کے معنی خیر اور تقوے (اخلاقی و مذہبی) دونوں معنوں میں (دین حق و سعادت کامل کے ہیں۔ اسی لفظ اشا سے اشاون بھی مستمل ہے جس کے معنی مومن کامل، متدین اور متقی کے ہیں۔ چنانچہ وندیہ فرگردا بند اول میں ابورا کے اوصاف یوں درج ہیں : خدا نے دانا، مینوے پاک، تر، آفریدگار، ہاں مادی مقدس، بعض جگہ اشامزہ ابورا بھی استعمال ہوا ہے یعنی وہ خدا نے بزرگ و برتر جو شریعت پاک اور تقوے کا منظر اٹلے ہے۔ گا تھا میں ایک جگہ خدا کے متعلق زرتشت کہتا ہے : اے مردا جب میں نے پہلے پہل تمہارا تصور کیا تو یہ تو نزدیک تو اس کائنات کا اولین خالق تھا، منش پاک (نیک تصور) کا باپ، اشاد خیر و تقوے کی شریعت کا بانی۔ تمام انسانوں کے اعمال کا محاسب، وہ زمان اور مکان کی قیود سے بالا، ازلی وابدی، ہمیشہ سے موجود، تمام کائنات کا رب و مولا۔

”اے ابورا، میں تجھ سے سوال کرتا ہوں، مجھے ٹھیک ٹھیک آگاہ کر کیا وہ چیز جس کا میں اعلان کرنے والا ہوں بالکل سچ ہے؟ کیا اشا (نیکی)، اور اس کے بنائے ہوئے کام انسان کی آخر کار نجات کا باعث ہونگے؟ تم نے یہ زمین کس کے لئے خوشیوں کا مرکز بنائی؟

”اے ابورا میں تجھ سے سوال کرتا ہوں، مجھے ٹھیک ٹھیک آگاہ کر کیا میں دروغ (دروغ یعنی بدی کی روح) کو اشا کے سپرد کر کے تمہاری محبت کے باعث ہمیشہ کے لئے نیکیت دنا بود کر سکتا ہوں۔

اب میں صاف صاف اعلان کرتا ہوں کہ جو شخص ہدایت کا طالع ہے اس کو چاہئے کہ خود سے سنے اور توجہ

دے۔ اب ہوا مزد کا تصور کرو کیونکہ وہ ظاہر ہو چکا ہے۔ اس کے بعد ہر مین میں اب قوت نہیں کہ لوگوں کو گمراہ کرے اور ان کو زندگی بخش راستوں سے اپنے فریبوں سے روک سکے۔

دینکرت میں ایک جگہ مندرجہ ذیل الفاظ میں خدا کی تعریف کی گئی ہے۔ وہ بادشاہ ہے اور رعایا نہیں، وہ باپ ہے لیکن اس کی کوئی اولاد نہیں، وہ سردار ہے اور اس کا کوئی سردار نہیں، وہ غنی ہے اور فقر اس کے پاس نہیں پھٹکتا، وہ خود اپنی ذات میں علیم ہے کسی ذریعہ سے علم حاصل نہیں کیا، وہ ہدایت کرتا ہے، بخشش اور رحمت کرتا ہے۔

گاتھا میں خدائے بزرگ و بزرگی کی چھ مختلف صفات کو مجموعی طور پر امشہ شپنتہ یا امشا سپندان کہا گیا ہے۔ چھ صفات یہ ہیں :

(۱) و ہومن (نفس پاک)، (۲) اشا و ہشتہ (قانون تقویٰ)، (۳) خشنرہ و اشیرہ (قدرت کامل)، (۴) ارنیشتی (عقل پاک)، (۵) ہورہات (کمال)، (۶) امرتات (ابدیت)۔

گاتھا کے بیان کے مطابق ان میں سے ہر ایک ہوا مزد و ان کی کسی ایک صفت کا مظہر ہے اور ان میں سے ہر ایک کے سپرد اسی کائنات کے کسی حصے کی پاسبانی اور حفاظت سپرد کی گئی ہے۔

لیکن بدقسمتی سے مروی زمانہ سے یہ چھ مظاہر ہوا مزد کے ساتھ خود قابل پرستش تصور کئے جانے لگے اور اس طرح وہ مشرکانہ تصورات جن کی بیخ کنی کے لئے زرتشت نے اتنی کوشش کی تھی اس کے دین میں پھر سے داخل ہو گئے۔

اسی طرح زرتشت کے نزدیک آگ خدائی نور کی بہترین مثال ہے۔ تاریخی طور پر تقریباً ہر مذہب میں خدا کو نور یا آگ سے تشبیہ دی گئی ہے۔ حضرت موسیٰ کو خدا کی تجلی کا مشاہدہ آگ ہی کے ذریعہ ہوا اور قرآن میں خدا کے لئے بہترین مثال ہی آگ ہے :

اللہ نور السموات والارض

زرتشت نے اس آگ کو اپنی عبادت گاہوں میں بطور قبلہ استعمال کرنے کا حکم دیا تھا کیونکہ آگ یا نور خدا کی تجلی کا بہترین مظہر ہے۔ آگ تمام تاریکیوں اور بدبوؤں کو زائل کرتی ہے اور اس طرح پاکی اور نیکی کا راستہ ہموار کرتی ہے۔ زرتشت کے مطابق عبادت گاہ خدا صرف خدائے پاک و بزرگ ہی ہے جس طرح مروی زمانہ سے چھ مظاہر صفات ہوا مزد و بعد میں خود خدا بن گئے۔ اسی طرح آگ بھی مرکز ستائش و عبادت قرار پائی۔

لیکن زرتشت کا سب سے نمایاں مسئلہ نیکی اور بدی کا تصور ہے اور اسی تصور کی بنا پر اس کا دین اکشر دوسرے دینوں سے ایک بالکل علیحدہ انفرادیت کا حامل ہے۔ نیکی کے ساتھ ساتھ بدی، خیر کے ساتھ شر کا وجود تو بھی مفکرین نے تسلیم کیا ہے۔ یہ خیر و شر کی کشمکش جس طرح خارجی کائنات میں موجود ہے، اسی طرح معاشرے میں اور



## ثقافت

انسانی نفس کے اندر بھی اس کا وجود ویسے ہی خطرناک نتائج پیدا کرتا ہے۔ نیکی، غیر اور بھلائی انسان کا مطلق نظر ہے۔ لیکن بدی اور شر کی وجہ سے یہ مقصد حاصل کرنے میں بڑی مشکلات اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں اور اسی کشمکش سے ساری اخلاقی زندگی اور اخلاقی اقدار وجود میں آتی ہیں۔ اگر خدائے بزرگ و برتر خیر کل اور منبع خیر ہے تو یہ شر کیسے وجود میں آیا؟ یہ محض فلسفیانہ مسئلہ نہیں بلکہ انسان کی ساری مذہبی اور اخلاقی زندگی، اس کی فلاح و ہیبت اس نجات کا دار و مدار اس سوال کے صحیح حل پر منحصر ہے۔

اس کشمکش خیر و شر کو سمجھنے کے لئے ہر زمانے میں مفکرین نے کوشش کی ہے۔ اس کا شاید بہترین اظہار ناصر خسرو کے مندرجہ ذیل اشعار میں پایا جاتا ہے :

بارِ خدا یا! اگر زروئے خدائی      گو ہر انساں ہمہ جمیل سرشتی  
چہرہٴ روی و طلعتِ حبشی را      مایہٴ خوبی چہ بود علتِ رشتی؟  
طلعتِ ہند و زروئے ترک چرا شد      ہم چو دل دوزخی و زروئے ہشتی؟  
از چہ سبعا و فتا و از چہ شقی شد      ز ابد محرابی و کشیش کنشتی؟  
چہیتِ خلافِ اندر آفرینش عالم      چوں ہمہ را دایہ و مشاہدہٴ گوشتی؟

یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں اس شر کا مصدر ابلیس کو قرار دیا گیا ہے جس نے خدا کے حکم کی تعمیل سے انکار کیا اور اس کے بعد سزا کے طور پر ہمیشہ کے لئے نیکی اور خیر کے منبع سے روگرداں کیا۔ ابلیس نے مردود ہونے کے بعد اپنا انتقام انسان کو گمراہ کرنے سے لیتا شروع کیا۔ لیکن ابلیس کا تعلق خدا کی ذات سے کیا ہے؟ اگر خدا محض خیر ہے تو ابلیس جو شر کا باعث ہے کہاں سے وجود میں آگیا؟ ان سوالات کو اگر آپ طویل دیں تو خود بخود ایک قسم کی ثنوت ظاہر ہوگی جس میں ایک طرف خدا اور فرشتے ہیں اور دوسری ابلیس اور اس کا شیطانی لشکر۔ مگر یہ ثنوت محض عارضی ہے کیونکہ آخر کار ابلیس اپنی تمام قوت اور جہت کے باوجود خدا کے دائرہ اقتدار سے باہر نہیں جاسکتا اور اسی جگہ یہ ظاہری ثنوت بنیادی وحدت میں اگر گم ہو جاتی ہے۔ عبد الکریم الجلی نے انسان کامل کے باب ۱۸ فصل ۲ میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ نفسِ محمدیہ کو اپنی ذات سے پیدا کیا اور ذاتِ حق جامعِ صدیقین ہے اس لئے وہ صدیقین اس سے منشعب ہوئیں۔ ملائکہ عالین تو بحیثیتِ جمال و نور و ہدایت اور ابلیس اور اس کے اتباع بحیثیتِ صفاتِ جلال، ظلمت و ضلال کے نفسِ محمدی سے پیدا ہوئے۔ بالکل اسی طرح کامل زرتشت کے ماں مٹا ہے۔ اہورامزوا کے دو مختلف مظاہر ہیں۔ ایک طرف سپنتہ مینو یعنی خرد مقدس یا جسے ہم نیکی کی قوت کہہ سکتے ہیں اور دوسری اگرہ مینو خرد خبیث یا بدی کی قوت۔ گاتھیں جہاں کہیں اگرہ مینو کا ذکر آتا ہے وہ اہورامزوا کے مقابل نہیں بلکہ سپنتہ مینو کے مقابل۔ چنانچہ یسائی ۴۵ قطعہ ۲ میں مذکور ہے :

”اب میں ان دو گویہوں (مظاہر) کے متعلق کہتا چاہتا ہوں جو آغاز زندگی سے موجود تھے۔ ان میں سے گوہر پاک (یعنی خرد مقدس) نے گوہر حبیب (انگرہ مینو) سے کہا کہ ہمارے خیالات و نظریات، خرد و آرزو، گفتار و کردار، دل اور روح باہم یگانہ و یکساں نہیں۔“

اسی طرح اہورامزدا کو اگرچہ بعد میں سپنتہ مینو کے ساتھ ایک ہستی سمجھ لیا گیا مگر یسنای کے باب ۱۹ میں اہورامزدا کہتا ہے: ”ان دونوں گویہوں میں سے گوہر نیک نے تمام پاکباز افراد سے کہا:.....“ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اہورامزدا ان دونوں توتوں سے ملجھتا اور ماورامہ ہے۔ اسی طرح یسنای ۴، ۵، ۹ میں مذکور ہے کہ اہورامزدا نے انسانیت کی فلاح و بہبود کے لئے خیر و شر، بھلائی اور بُرائی دونوں کو تخلیق کیا۔ ایک دوسری جگہ یسنای ۳۴ قطعہ ۱۲ میں زرتشت اہورامزدا سے رحمت و بخشش کی طلب سپنتہ مینو اور اس کے دیگر مظاہر کے واسطے سے کرتا ہے۔ کہتا ہے: ”اے اہورامزدا! اپنے آپ کو مجھ دکھا، آرمئی کے طفیل مجھے توانائی بخش، سپنتہ مینو کے واسطے مجھے طاقت دے، اشا کے توسط سے مجھ کو نیک پاداش سے بہرہ مند کر، دہومنہ کی طفیل مجھے توانائی دے۔“

اس نیک و بد کی مسلسل آویزش سے انسان کی تمام زندگی کا نقشہ مرتب ہوتا ہے۔ انسان کا مقصد حیات کیا ہے؟ دنیا کے مختلف اخلاقی نظام اس مسئلے کو مختلف شکلوں میں پیش کرتے ہیں۔ پہلا نظام تو وہ ہے جو بدی اور شر کو دُشور و ناخوشا نہیں سمجھتا۔ اس نظریے کی رُو سے انسانی زندگی کا مقصد خوشی اور راحت حاصل کرنا ہے اور اس کا بہترین نمائندہ اپیکویوں تھا۔ یہ خوشی اور راحت جسمانی ہو یا روحانی بہر حال اس کا اقصائیہ ہے کہ ہر وہ چیز یا ذریعہ جس سے انسان زندگی کے غموں کو فراموش کر سکے اور زیادہ سے زیادہ لذت پاسکے اختیار کئے جانے کے قابل ہے۔ تمام مادیت پرست اور وہ جو اگرچہ کسی مذہب کے پیرو ہوں لیکن جن کی نظر محض مادی اور خارجی مفادات تک محدود ہو سبھی اسی نظریے حیات کے قائل ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک زندگی بس یہی چند روزہ زندگی ہے اس لئے سب سے بہترین استعمال جو اس کا کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ جتنا ہو سکے اس کی لذتوں سے بہرہ اندوز ہوا جائے۔

بابر بہ عیش و عشرت کہ عالم دوبارہ میست

لیکن ایسے فلسفہ و حیات پر جو ماضی و مستقبل سے بے پروا ہو کر صرف عیش و آرام و تک انسانی زندگی کو محدود کر دے کوئی صحت مند معاشرہ یا تمدن کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔ راحت و خوشی کے دلدادہ انسان ہر حالت میں اس زندگی سے الگ کر آخر کار خود کشی پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسانی زندگی اور کائنات کی تخلیق میں کوئی معنویت نہیں ہوتی اور ہر طرف انہیں خلا ہی خلا نظر آتا ہے اور اس کا نتیجہ خالص قنوطیت میں تبدیل ہو کر رہ جاتا ہے۔

دوسری قسم کا نظام اخلاق شر اور بدی کے وجود کو تسلیم تو کرتا ہے لیکن انسانوں کو مشورہ یہ دیتا ہے کہ اس سے فرار اختیار کیا جائے۔ تقریباً سبھی مذاہب میں روح اور بدن کی موجودہ کجائی میں روح کو ایک اعلیٰ منصب اور

بدن کو نچلے درجہ کا منصب دیا جاتا ہے۔ بین اختلافات کے باوجود یہ تصور سب میں مشترک ہے کہ تخلیقی قوتوں کا سرچشمہ روح ہے اور جسم محض ان قوتوں کے اظہار کا ذریعہ۔ اس لئے جسمانی خواہشات پر قابو پانا اور ان کو اعلیٰ مقاصد کے تحت رکھنا ہر مذہب کی تعلیم کا جزو رہا ہے۔ لیکن بعض مذہبوں نے جسم اور مادہ کے متعلق ایک مبالغہ آمیز نقطہ نگاہ اختیار کیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ جسم فطری طور پر بدی کا سرچشمہ ہے جو روح کی پاکیزگی کو آلودہ کر رہا ہے اس لئے ایسے ذرائع اختیار کئے جانے چاہئیں کہ یہ دشمنی ختم ہو جائے۔ جب تک انسان زندہ ہے یہ ممکن نہیں تاہم کوشش کرنی چاہئے کہ انسانی روح جتنی جلدی بھی اس قید خانے سے نجات حاصل کر سکے بہتر ہے۔ اسی نظریہ کو مونیہ کے اس قول میں بیان کیا گیا ہے۔

کہ موتو اقبل ان تموتوا یعنی مرنے سے پہلے مر جاؤ۔ مادے اور جسم کی اس فطری بدی کا اظہار ہندوستان کے اکثر نظام ہائے فکر میں ملتا ہے جس کا بہترین مظہر بدھ مت ہے۔ سینٹ پال نے کہا تھا کہ گناہ کا بدلہ موت ہے لیکن بدھ مت اور ہندوستان کے اکثر فلسفیوں کا خیال ہے کہ گناہ کا بدلہ زندگی ہے۔ گناہ کرنے سے انسان کو موت نہیں آتی بلکہ ایک نہ ختم ہونے والے آؤ گون کے چکر میں مبتلا ہو کر بار بار اس دنیا میں پیدا ہوتا رہتا ہے۔ یہ چکر صرف اسی حالت میں ختم ہو سکتا ہے جب وہ نیکی کی زندگی بسر کرنا شروع کر دے اور اس نیکی کا نتیجہ موت ہو گا اور اس طرح وہ اس زندگی کی مصیبتوں سے نجات حاصل کر سکے گا۔

اس مکتب فکر کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ یہ دنیا دکھوں اور پریشانیوں کا گھر ہے اور یہ پریشانیاں انسان کی فطری خواہشات اور تمناؤں کا نتیجہ ہیں۔ ہم ہر وقت کسی ایک یا دو خواہش میں مبتلا رہتے ہیں۔ کبھی دولت کی خواہش، کبھی شہرت کی، کبھی کھانے کی، کبھی سیاحت کی، غرض ہماری زندگی کا کوئی لمحہ بھی اس جذبہ سے خالی نہیں اور اسی لئے ہم کو وہ سکون اور الطینان کبھی نصیب نہیں ہو سکتا جس کی تمنا ہمارے یہاں غائے دل میں چھپی رہتی ہے۔ شوپن ہارسی نظریہ کا حامی تھا۔ اس کے نزدیک دنیاوی چیز اراوہ ہے جو ہر انسان کو ہر وقت تنگ و دو میں مبتلا رکھتا ہے اور ایک ثانیہ کے لئے اس کو چین و سکون سے رہتے نہیں دیتا۔ ارادی قوتیں مختلف قسم کے اعمال مزد ہوتے رہتے ہیں اور انہی اعمال کے تانے بانے سے ہماری آرزوئیں اور خواہشات پیدا ہوتی ہیں اور یہ نہ ختم ہونے والا سلسلہ انسان کی تمام مصیبتوں اور پریشانیوں کا موجب ہے۔ اسی طرح یونان میں کبھی مدد سے فکر نے اسی قسم کے خیالات پیش کئے۔ ان کے نزدیک انسانی خواہشات کی تسکین سے خوشی پیدا ہوتی ہے لیکن اگر کوئی خواہش پوری نہ ہو تو اس سے دکھ کا پیدا ہونا یقینی ہے۔ خواہش کا متع گویا خارجی ماحول پر انحصار ہے اور خارجی ماحول پر قابو پانا یا اسے اپنی خواہشات کے مطابق ڈھالنا ایک ناممکن امر ہے اس لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ انسان اپنی خواہشات پر قابو پائے۔ سقراط کا قول تھا کہ نیکی خوشی کا بہترین ذریعہ ہے لیکن کلیوں کے نزدیک نیکی کا مفہوم صرف خواہشات سے مکمل آزادی ہے۔ اس کے برعکس سیرنیک (Serenity) مکتب فکر کے مطابق خوشی کا دار و مدار

خواہشات سے آزادی نہیں بلکہ خواہشات کی تکمیل پر ہے البتہ انہوں نے اس چیز پر زور دیا کہ ہر انسان کو چاہئے کہ اعلیٰ اور ادنیٰ خواہشات میں تفریق اور تمیز کرے اور صرف پہلی قسم کی خواہشات کی تسکین کا خیال رکھے۔ لیکن عوام کے لئے اس طرح کی تمیز ناممکن تھی اور بلند رتبہ انسان بھی اکثر دفعہ اس تمیز کو قائم نہیں رکھ سکتے۔ چنانچہ ان کی تعلیم کا نتیجہ بھی وہی قنوطیت تھا کہ پیدا ہونے سے نہ پیدا ہونا بہتر ہے اور اگر بد قسمتی سے کوئی پیدا ہو جائے تو اس کے لئے بہتر ہے کہ وہ مرنے سے پہلے اپنے آپ کو ختم کر ڈالے۔

ایسے انسانوں کے لئے معاشرہ اور اس کے مختلف مطالبات بالکل بے معنی رہ جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک ننگے صرف انفرادی ہے جس میں ہر آدمی کے لئے صرف اپنی نجات کا سوال ہے۔ اگر معاشرہ میں خرابیاں موجود ہیں اور دوسرے بے شمار انسان ہر قسم کے مظالم اور مفسد کا شکار ہو رہے ہیں تو ان کے لئے یہ سب لغویات ہیں۔ ایسے خارجی مسائل کی طرف توجہ دینا مقصد حیات کے خلاف ہو گا۔ معاشرتی اصلاح، خیر و بھلائی کے کام، عوام کی فلاح و بہبود، تعلیم و تعلم کی کوششیں سبھی نیکی کی نہیں بلکہ بدی اور الجھنوں کو بڑھانے والے اعمال ہیں۔ بہترین راستہ اگر ہے تو صرف ترک دنیا اور قطع علائق۔ دولت کمانے سے بہتر ہے کہ دوسروں سے مانگ کر پیٹ کے مطالبات کو پورا کیا جائے۔ شادی کر کے اپنے آپ کو دنیاوی معاملات میں الجھانے سے یہ کہیں بہتر ہے کہ خالص تجرد کی زندگی بسر کی جائے، صاف ستھرے رہنے اور اچھے پاکیزہ کپڑے پہننے کی بجائے بدن کو گندار کھنا اور پچھے پڑنے کی باتوں سے گزارا کر لینا نفس پر قابو پانے کے لئے بہترین لائحہ عمل ہو گا۔

اس رہبانی نظریہ کے حاملین کی نگاہ میں مقصد زندگی یہ ہے کہ انسان ان تمام علائق اور پریشانیوں سے بالا ہو کر صرف خدا سے تعلق پیدا کرے اور اس مقصد کے لئے ہر قسم کی جسمانی ریاضتیں کی جائیں تاکہ صحیح علم اور صحیح طاقت حاصل ہو سکے۔ ان کے خیال میں عمل کی بجائے بے عملی یا صرف علمی کاوش کافی ہے اور جس شخص کو حقیقت کا مشاہدہ ہو جائے اس کی نجات یقینی ہے۔ دنیا کے مختلف حصوں میں اس قسم کے انسانوں کی تعداد بے شمار ہے جنہوں نے مختلف زمانوں میں اس طریقہ پر عمل کر کے اپنے مقصد کو حاصل کیا۔ لیکن سوال یہ ہے کیا ان کی یہ تمام کوششیں انسانی معاشرے کے کسی کام آسکیں؟ کیا ان کے اس فعل سے بدی اور شر کی قوتوں میں کوئی کمی واقع ہو سکی؟ کیا ظلم و فساد، نا انصافی اور ناجائز استحصا کے خلاف کوئی کامیاب جہاد ظاہر ہوا؟ حقیقت یہ طریقہ کار سوائے انفرادی نجات کے اور کوئی فائدہ دے سکتا ہے انسانوں کو جہیز نہ کر سکا اور اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ اس نقطہ نگاہ کا مرکزی محور خود غرضی کے سولے اور کچھ نہ تھا۔ جب چاروں طرف بدی کا چلن موجود ہو اور ایک شخص جو اپنے نفس کو بچانے کے لئے گوشہء حافیت تلاش کرے تو اس سے زیادہ انسانیت کا دشمن کون ہو سکتا ہے۔

یہ اسی غلط تصور کا نتیجہ ہے کہ مسلمانوں میں بھی اس شخص کو زیادہ عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے جو دنیاوی تعلقات کو ترک کر کے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ گنج عزت میں گزار دے اور تسبیح و سجادہ کے مشاغل میں نہمک رہے۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص عملی زندگی میں نیکی اور بھلائی کے کاموں میں مشغول ہو، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فرائض کو پوری تندہی سے

ادا کرتا ہو لیکن اس کی زندگی میں داخلیت خالص موجود نہ ہو تو وہ تقویٰ کے معیار پر پورا نہیں اُترتا، وہ لوگوں کی نگاہ میں "خدا رسیدہ" نہیں کہلا سکتا۔

قرآن کی نگاہ میں جو شخص ان تعلقات کو جس کی تحریم خود خدا نے قائم کی توڑتا ہے وہ فسق کا مجرم ہے:

وَمَا يَصْلُحُ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ، الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِمْ أَنْ يَوْصَلُوا وَيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ۔ (۲۷:۲۴)

خدا اگر ای میں انہی کو مبتلا کرتا ہے جو فاسق ہیں جو اللہ کے عہد کو مضبوط باندھ لینے کے بعد توڑ دیتے ہیں اللہ نے جسے جوڑنے کا حکم دیا ہے اسے کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں، حقیقت میں یہی لوگ نقصان اٹھانے والے ہیں۔

اسلام کی نگاہ میں زندگی کا مقصد محض انفرادی پوجا پاٹ یا مراقبہ و مشاہدہ نہیں بلکہ جہاد فی سبیل اللہ ہے جس کا مطلب صرف یہ ہے کہ انسان اس زندگی میں ہر ممکن طریقے سے معروف کو عام کرنے اور منکر کو مٹانے میں کوشش کرے، خیر کو ترقی دینے اور منکر کو مٹانے اور شر کا استیصال کرنے میں ہاتھ بٹائے۔ یہاں تک کہ وہ لوگ جو انفرادی نیکی میں بڑھ چڑھ کر ہوں لیکن نیکی اور بدی کی اس جنگ و کشمکش میں سست اور بے پرواہ ہوں ان کے تمام اعمال ضائع سمجھے جاتے ہیں۔ چنانچہ غزوہ تبوک میں تین مسلمان اپنی سستی کے باعث شامل نہ ہو سکے۔ واپسی پر مسلمانوں نے ان کے ساتھ ۵۰ دن تک مکمل ملاحظہ جاری رکھا اور یہ صرف اس لئے کہ خیر و شر کی جنگ میں حصہ نہ لینا گویا دین سے انحراف ہے۔ اسی طرح ایک دو جگہ اس خیال کا بھی اعادہ کیا گیا ہے کہ جنت صرف ان لوگوں کا حق ہے جو اس زندگی میں اس کشمکش خیر و شر میں پورے طور پر شامل ہوئے۔

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ يَنْجُوا مِنْ جَاهِدِ وَأَمْنِكُمْ وَيَعْلَمُ الصَّابِرِينَ۔ (۱۴:۳)

کیا تم نے سمجھ رکھا ہے کہ یونہی جنت میں چلے جاؤ گے حالانکہ ابھی اللہ نے یہ تو دیکھا ہی نہیں کہ تم میں کون وہ لوگ ہیں جو اس کی راہ میں جہاد کرتے ہیں (اور اس کی خاطر صبر کرتے) والے ہیں؟

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ يَنْجُوا مِنْ جَاهِدِ وَأَمْنِكُمْ وَلَمْ يُخَيِّدُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَنَّةٍ۔

کیا تم گمان کرتے ہو کہ تم چھوڑ دئے جاؤ گے حالانکہ اللہ نے ابھی نہیں جاننا کہ تم میں سے کون لوگ اس خیر و شر کی جنگ میں حصہ لیتے ہیں؟ وہ لوگ ہیں جو خدا، رسول اور ان لوگوں کا ساتھ دیتے ہیں جو اس کشمکش میں خیر کو قائم کرنے کے لئے جہاد و جہد کر رہے ہیں۔

# فرقہ بندی

طبرانی نے منیر میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی زبانی حضور اکرمؐ کا ایک ارشاد گرامی یوں روایت کیا ہے :

يَا عَائِشَةُ! اِنَّ الدِّينَ فَرَقُوا دِيْنَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا هُمْ اَصْحَابُ الْبِدْعِ وَالْاَهْوَاءِ لَيْسَ لَهُمْ تَوْبَةٌ اَنَا مِنْهُمْ بَرِيٌّ وَهُمْ مِنِّي مُبْرَأُونَ

اے عائشہ! جو لوگ دینی فرقے پیدا کرتے ہیں اور مختلف ٹولوں میں بٹ جاتے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جو بدعتی ہیں اور اپنی خواہشوں کے بندے ہیں۔ ان کی تو توبہ بھی کچھ نہیں، میں ان سے اور وہ مجھ سے بری ہیں۔  
(ریاض السنہ صفحہ ۳۳۵)

یہ حدیث بڑی بنیادی اہمیت کی حامل ہے اور روح قرآنی کے عین مطابق ہے بلکہ ایک قرآنی آیت ہی کی تفسیر ہے۔ یعنی سورہ افہام کی ایک آیت کی تفسیر میں یہ الفاظ فرما گئے ہیں اور احادیث کی کتاب التفسیر میں اس کا ذکر ہے۔ اسے سمجھنے کے لئے چند اہم نکات کو پہلے سمجھنا ہو گا۔  
قرآن پاک میں ہے :-

اِنَّ الدِّينَ فَرَقُوا دِيْنَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ  
جن لوگوں نے دینی تفریق کی اور گروہ گروہ ہو گئے ان سے اے رسول تمہارا کچھ واسطہ نہیں۔  
دوسری جگہ ارشاد قرآنی ہے :

وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ الدِّينَ فَرَقُوا دِيْنَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا  
اے مسلمانو! تم ان مشرکوں کی طرح نہ ہو جانا جنہوں نے دینی تفریق پیدا کر لی اور گروہ گروہ ہو گئے۔  
پہلی آیت میں دینی فرقے بندیاں پیدا کر کے گروہوں میں بٹ جاتے والوں کو رسولؐ سے بے تعلق بتایا گیا ہے اور یہی مضمون ہے جسے زیر بحث حدیث میں یوں ادا فرمایا گیا ہے کہ : اَنَا مِنْهُمْ بَرِيٌّ وَهُمْ مِنِّي مُبْرَأُونَ۔ یعنی میں ان سے اور وہ مجھ سے بری و بے تعلق ہیں۔ ظاہر ہے کہ رسولؐ سے بری ہونے کے بعد ایک دعوہ یا اسلام کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے۔ دوسری آیت میں تو اس سے بھی زیادہ درشت انداز اختیار کیا گیا ہے۔ یعنی دینی فرقے بندی پیدا کر کے گروہوں میں بٹ جاتے والوں کو مشرکوں کی صف میں شمار کیا گیا ہے اور یہ بالکل صحیح ہے۔ اس لئے کہ موحّد وہ ہوتا ہے جو وحدت ربانی کا

قائل ہوا اور اس وحدت ربانی کا لازمی عملی نتیجہ وحدت انسانی ہونا چاہئے۔ لہذا انسانوں کے ٹکڑے کرنے والے ایسے ہی ہیں جیسے خدائی کے ٹکڑے کر کے بہت سے چھوٹے بڑے خدا بنانے والے مشرک۔ دیکھئے زیر نظر حدیث میں بھی یہی بات فرمائی گئی ہے کہ: **ہما اهل البدع والاهواء** یعنی یہ وہ لوگ ہیں جو بدعتی اور بدعہ ہوا ہیں۔ اپنی خواہشوں کے بندے بھی مشرک ہی ہوتے ہیں، جن کے متعلق قرآن پاک یوں فرماتا ہے کہ:

اَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ الْهَوَاۗءَ

کیا تم نے اسے بھی دیکھا ہے جس نے اپنی خواہش کو اپنا راکہ بنا رکھا ہے؟

مطلب یہ ہے کہ جس طرح احکام خداوندی کی اطاعت کے مقابلے میں دوسروں کی اطاعت حکم کرنے والا مشرک ہوتا ہے اسی طرح وہ بھی مشرک ہے جو حکم الہی کے مقابلے میں اپنی خواہشوں کی پیروی کرے۔ کیونکہ غیر اللہ میں صرف دوسرے ہی نہیں خود انسان کی اپنی ذات بھی ہے۔

اپنی خواہش کی بندگی سے پہلے بدعت کا ذکر ہے۔ (ہما اهل البدع والاهواء) بدعت یوں تو ہر اس نئی چیز کو کہتے ہیں جو پہلے نہ ہو۔ لیکن ہر بدعت اور ہر نئی بات اس وعید میں داخل نہیں بعض لوگ ہر اس چیز اور ہر اس کام کو بدعت بتاتے ہیں جو حضور اکرم کے زمانے میں نہ ہوئی ہو۔ لیکن اس غلط تعریف میں نہ فقط دنیا کے تمام نئے ایجادات آجائیں گے۔ بلکہ بدعت کی یہ غلط تعریف کرنے والے بھی خود اسی تعریف کے لپیٹ میں آجائیں گے کیونکہ وہ خود بھی حضور کے زمانے میں موجود نہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ محدثین و فقہاء کو بدعت کی دو قسمیں کرنی پڑی ہیں۔ بدعت سیئہ اور بدعت حسنہ۔ اور بدعت حسنہ کو تو سنت بھی قرار دیا گیا ہے چنانچہ امام عبدالغنی نابلسی لکھتے ہیں کہ:

ان البدعة الحسنة الموافقة لمقصود الشرع تسمى سنة

جو بدعت حسنہ مقصود شرع کے مطابق ہو اس کا نام بھی سنت ہی ہے

پس معلوم ہوا کہ ہر نیا کام اور ہر نئی چیز بدعت یعنی بدعت سیئہ نہیں۔ جس بدعت پر وعید آئی ہے وہ وہی بدعت ہے جو اپنی خواہشوں کی بندگی میں ہوا اور دینی تفریق پیدا کرے۔ یہی بات ایک دوسری حدیث میں یوں فرمائی گئی ہے کہ:

من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد

جو شخص ہمارے اس امر (دین) میں ایسی نئی بات نکالے جو دراصل اس میں نہیں تو وہ مسترد کر دینے کے قابل ہے  
غرض جب تک دینی احداث نہ ہو کوئی چیز بدعت نہیں ہو سکتی۔ اور یہ ظاہر ہے کہ دینی تفریق، دینی فرقے بنیادوں اور دینی گروہ بندیوں سے بڑھ کر کوئی دینی احداث نہیں ہو سکتا۔ پس اهل البدع ہوں یا اهل الاهواء دونوں ایک ہی حقیقت کو دو تعبیریں ہیں جو بالکل درست اور میں منسلک قرآنی کے مطابق ہیں۔

**دینی تفریق کا مطلب**۔ اب ایک بڑا اہم اور قابل غور مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ دینی تفریق "کا مطلب کیا ہے؟ کیا دینی وحدت کا مطلب ایک ایسی آمریتِ مطلقہ کا قیام ہے جس میں تمام آزادی رائے کو کھل دیا جائے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ آراء و خیالات کا فطری تنوع ختم کر دیا جائے؟ کیا ان ائمہ مجتہدین کو دینی تفریق کا مرتکب قرار دیا جائے جنہوں نے ساری زندگی دینی مسائل کو حل کرنے میں صرف کرتے ہوئے مختلف مدارسِ خیال قائم کئے؟ کیا صحابہ کرام کی رائیں بہت سے دینی مسائل میں باہم مختلف نہ تھیں؟ کیا وہ تمام اساطین اسلام اور بزرگانِ کرام جنہوں نے اپنے آپ کو حنفی، شافعی، مالکی یا حنبلی کہا یا کسی اور مدرسہ خیال سے منسوب کرتے رہے دینی تفریق یا شرک کے مرتکب ہوئے رہے؟ ہم کسی بھی ان سوالات کا جواب اثبات میں دینے کی جسارت نہیں کر سکتے اور جو شخص ایسی جرأت کرے اسے پہلے اپنے ایمان و اسلام کی خبر لینی چاہئے۔

ہم جہاں تک غور کر سکتے ہیں دینی تفریق کا مطلب یہ ہے کہ انسان کسی دینی گروہ سے چپکنے میں ایسی عصبیت جاہلیہ رکھے کہ بلا غور و فکر اس کی ہر بھلی بُری بات کی تائید کئے چلا جائے۔ اور دوسرے گروہ کی ہر بُری بھلی چیز کی اندھا دھند مخالفت و تردید کئے جائے۔ (من بعد ما جاء ہم البیّنات) اسی عصبیت کو قرآن "عصیۃ الجاہلیۃ" کہتا ہے۔ یہ عصیۃ جاہلیت وطنی، نسلی، کوئی، لسانی اور پیشانی بنیاد پر جب مذموم ہے تو "مذہبی" بنیاد پر کیونکر قابل ستائش ہو سکتی ہے؟ یہ سب کی سب قبیلوی عصیتوں کی قسمیں ہیں جس کی جڑیں نفسِ انسانی کی انتہائی گہرائیوں میں گڑی ہوئی ہیں اور تسلیں کی تسلیں ختم ہونے کے بعد بھی نہیں نکلتیں۔ اسلام تمام قسم کی جاہلی عصیتوں اور عصیتوں سے باہر لاکر انسان کو ایسے مقام پر کھڑا کرنا چاہتا ہے جہاں حمایت و مخالفت کا معیار ترک و اختیار کی کسوٹی اور رد و قبول کا معیار صرف نیکی و بدی ہو نیز لھلھک من ھلک عن بلیۃ و یحی من حی عن بلیۃ۔ حیات و ہلاکت دونو عقل و برہان اور دلیل و بنیات کی بنیاد پر ہو۔ پس بنیات سے صرف نظر کر کے محض گروہی عصبیت کی بنیاد پر کسی مدرسہ خیال کی کٹی تائید کئے جانا فرقے بندی ہے اور یہ اسلام کی کسی جہت سے بھی قابل تعریف نہیں۔ وحدتِ انسانی تو ایک طرف رہی اس سے تو وحدتِ ملی اور وحدتِ قومی بھی قائم نہیں رہ سکتی۔ کسی فرقے کے متعلق یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ وہ سر سے پاؤں تک صحیح ہے اور یہ ادعا بھی صحیح نہیں کہ وہ الف سے ی تک غلط ہے۔

وحدتِ انسانی تو اصل نصب العین ہے لیکن اس سے پہلے ایک ضروری قدم وحدتِ ملی اور پھر وحدتِ قومی ہے۔ وحدتِ ملی کے لئے "وحدتِ شریعت" بھی ویسی ہی ضروری ہے۔ یعنی ایک اسلامی مملکت محض دستورِ اسلامی کے خوش آئند الفاظ سے اسلامی مملکت نہیں بن جاتی۔ اگر اسے علیٰ منہاجِ نبوت کوئی اسلامی مملکت بننا ہے تو اس کے لئے وحدتِ شریعت بھی لازمی ہے۔ یعنی پورے ملک کی شریعت یا قانون ایک ہو۔ ایک ملک میں دس شریعتیں یعنی دس قانون کسی مملکت کی سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ قانون بہر حال ایک ہی ہو گا جو ہر فرد پر، ہر عاملی و ادنیٰ پر



اور ہر فرقے پر یکساں لاگو ہوگا۔

آگے چلنے سے پہلے یہاں ایک ضروری بات سننے جائیے جسے ہم کئی موقعوں پر پہلے بھی لکھ چکے ہیں۔ فقہ کی جتنی کتابیں — خواہ کسی فرقے کی فقہ کی ہیں — وہ سب ہمارے لئے خام مواد کی حیثیت رکھتی ہیں۔ شریعت کا پختہ مال ان ہی سے تیار ہوگا۔ وہ یوں کہ ارباب حل و عقد اپنے عصری تقاضوں کے مطابق ان میں سے جتنے حصے کو باقی رکھنا ضروری سمجھیں گے اسے علیٰ حالہ باقی رکھیں گے جس حصے میں ترمیم لازمی تصور کریں گے اس میں ترمیم کریں گے اور جن نئی دفعات کے اضافے کی ضرورت محسوس کرینگے ان کا اضافہ کریں گے۔ اور پھر پوری بحث و تمحیص کے بعد جب وہ قوانین کو نافذ کر دینگے تو وہی اس مملکت کی (اپنے دور کی) شریعت ہوگی۔ یہی شریعت ہر اعلیٰ و ادنیٰ اور ہر فرقے کے ہر فرد پر یکساں لاگو ہوگی اس وقت اس نافذ شدہ شریعت کے خلاف جو فرقہ بھی الگ اپنی شریعت چلانے کی کوشش کرے گا وہ تفریق دین کا مرتکب ہوگا۔ ورنہ پھر ہر فرقہ یہی کچھ کرے گا حق دار ہوگا اور وحدت شریعت اور اس کے ساتھ وحدت ملی پارہ پارہ ہو جائے گی۔

آج کل عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ اسلامی فرقوں کے ”پرنسپل“ شخصی قانون کی محافظت کا تقاضا یہ ہے کہ تمام فرقوں کی فقہ یا شریعت کو آزادی ہونی چاہئے۔ لیکن یہ کوئی سمجھ میں آنے والی منطق نہیں۔ فیما بین المسلمین پرنسپل لا، کا کوئی شرعی و دینی وجود نہیں۔ یہ محض انگریزوں کی پیدا کردہ ایک لغویت کی یادگار ہے۔ رسول اکرم اور خلفائے راشدین کے دور میں صرف ایک شریعت تھی۔ دس قانون نہ تھے جن میں دس فرقوں کو آزادی کی ضمانت دی گئی ہو۔ یہ وحدت ملی کے سراسر منافی ہے۔ صرف غیر مسلموں کو یہ رعایت دی جاسکتی ہے کہ وہ اپنے مذہبی (یعنی دھرمی) مناسک کو محفوظ رکھیں لیکن ملکی قوانین ان کے بھی وہی ہونگے جو سب کے ہونگے۔ اس لحاظ سے یہ وحدت ایک قومی و ملکی وحدت ہوگی۔ مسلمان فرقوں کو صرف اسی قدر رعایت دی جاسکتی ہے جس سے اجتماعی و ملی وحدت کو نقصان نہ پہونچے۔ اس قسم کی پچک بعض قوانین میں موجود ہے اور یہ وحدت شریعت کے خلاف نہیں۔ شریعت میں وحدت کے ساتھ کسی حد تک تنوع بھی موجود ہے۔ لیکن صرف وہی تنوع جو وحدت ملی سے ٹکراؤ نہ پیدا کرے۔ خلاصہ گفتگو یہ کہ اگر کسی فرقے کی کئی تائید ہو اور وہ بھی اندھا دھند حمایت و عصبيت جاہلیہ کی بنا پر ہو اور شریعت بن جانے کے بعد اپنی فرقہ شریعت چلائی جائے تو اسی کا نام ”تفریق دین“ ہوگا۔ جو رسول سے بے تعلق کر کے مشرکوں کی صف میں لے جاتی ہے۔ اور یہی مضمون زیر نظر حدیث نبویؐ کا ہے۔

غیر مقبول توبہ: تفریق دین کی مندرجہ بالا تشریح کے بعد ایک چیز زیر نظر حدیث میں اور بھی قابل غور ہے۔ ارشاد ہوتا ہے کہ: لیسو لھم توبۃ۔ ایسے تفریق دین پیدا کرنے والوں کی توبہ بھی کچھ نہیں۔ اس کے کئی معنی ہو سکتے ہیں مثلاً: ایسے تفریق دین پیدا کرنے والوں کو توبہ کی توفیق ہی نہیں ہوتی۔ یعنی بہت کم توفیق ہوتی ہے اس لئے کہ اس

معصیت کی بنیاد وہی حیت جاہلیہ اور معصیت گردہی ہوتی ہے جس کی جڑیں بڑی مضبوط اور گہری ہوتی ہیں اور چونکہ یہ بھی ایک شرک ہے اس لئے شرک کی طرح بڑی دیر پا ہوتی ہیں۔

دوسرے معنی یہ ہو سکتے ہیں اور ہمارے نزدیک یہی زیادہ صحیح ہیں کہ ایسے لوگوں کی کوئی توبہ — جو چھوٹے چھوٹے گناہوں پر کی جائے — قبول نہیں ہوتی جب تک اس عظیم ترین معصیت سے توبہ نہ کر لی جائے۔ یہ مضمون قرآن پاک کے اس مضمون کے عین مطابق ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ :

ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء۔

اللہ اس بات کی تو مغفرت نہیں کرتا کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے۔ البتہ اس سے کمتر درجے کی معصیت کی جس کے لئے چاہے مغفرت فرمادیتا ہے۔

اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ شرک ہوتے ہوئے اللہ تعالیٰ کسی چھوٹے بڑے گناہ کی مغفرت نہیں فرماتا۔ ہاں اگر اس بڑی اور مرکزی معصیت شرک سے تائب ہو جائے تو دوسرے کمتر درجے کے گناہوں کی مغفرت فرمادیتا ہے اگر وہ چاہے۔ اللہ تعالیٰ کس کے لئے چاہتا ہے اسے اس نے جابجا خود بتا دیا ہے۔ اس کی تفصیل اس وقت میرے موضوع سے خارج ہے۔

کہنا یہ ہے کہ دینی تفریق اور فرقہ بندی چونکہ از روئے قرآن شرک ہے اس لئے توبہ کے تمام احکام اس معصیت کبرے پر اسی طرح لاگو ہوتے ہیں جس طرح آیت مذکورہ کے مطابق شرک پر منطبق ہوتے ہیں۔ لہذا لیس لہم توبۃ کا فرمان نبوی میں قرآن کی ترجمانی ہے۔ یعنی جب تک اس تفریق دین اور دینی فرقہ بندیوں سے توبہ نہ کر لی جائے اس وقت تک دوسرے کمتر درجے کے معاصی سے توبہ کرتے رہنا بے معنی ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے ایک تارک الصلوٰۃ شخص فرض نماز کے پر تو کوئی توبہ نہ کرے اور صرف نفل کے ترک پر استغفر اللہ کہتا رہے۔ یا ایک قزاق اپنی قزاقی سے توبہ نہ ہو اور پس پینے سے توبہ کرے۔ یا ایک بت پرست بت پرستی پر قائم رہے مگر جٹ کا کھانے سے احتیاط کرتے۔ اس قسم کی توبہ گرد کھاتے ہوئے گلگلے سے پرہیز کرنے سے کچھ بھی مختلف نہیں۔

تفریق دین کے متعلق ایک قرآنی تصریح۔ فرقے بندی اور قبی و قومی اختلاف کے متعلق ایک خاص قرآنی تصریح بھی بڑی قابل غور ہے۔ سیدنا موسیٰ جب کوہ طور پر چلے گئے تشریف لے گئے تو چھپے سامری نے بچھڑا تیار کیا اور بنی اسرائیل نے اس کی پرستش شروع کر دی۔ سیدنا ہارون ہزار منع کرتے رہے لیکن وہاں آپ کی کسی نے نہ سنی۔ جب حضرت موسیٰ واپس تشریف لائے تو یہ شرک دیکھ کر ان کا خون کھول گیا۔ حضرت ہارون کے بال پرکڑ کھینچے ہوئے فرمایا کہ :  
ما منعك اذ امر ايتهم ضلوا ان لا تتبعن۔

جب تم نے ان کو اس طرح گمراہ ہوتے دیکھا تو میری سخت گیرالیسی کیوں نہ اختیار کی

# مطبوعات ادارہ ثقافت اسلامیہ

## انگریزی

### آلے دیے

۱۰	۰	..	ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم)
۰	۸	..	ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم)
۰	۱۲	..	ی۔ فیلیسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ بی ایچ ڈی)
۳	۸	..	محمد دی ایجو کیشن (مصنفہ رابرٹ گلک)
۱	۸	..	سلام اینڈ تھیو کریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
۵	۱۲	..	بین ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
۸	۰	..	سلام اینڈ کمیو نزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم)
			ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی

## اردو

۰	۱۲	..	فقائدو اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
۱	۰	..	سلام میں حریت۔ مساوات۔ اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر)
۱	۳	..	سلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۱	۸	..	سلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
۱	۸	..	دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
۲	۸	..	سلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم و دیگر رفقاء ادارہ)
۱	۰	..	اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین)
۱	۱۲	..	اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
۲	۰	..	علم تصوف (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۷	۰	..	نظام سنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی ندوی)

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

والتحریر

## ماہنامہ ثقافت لاہور

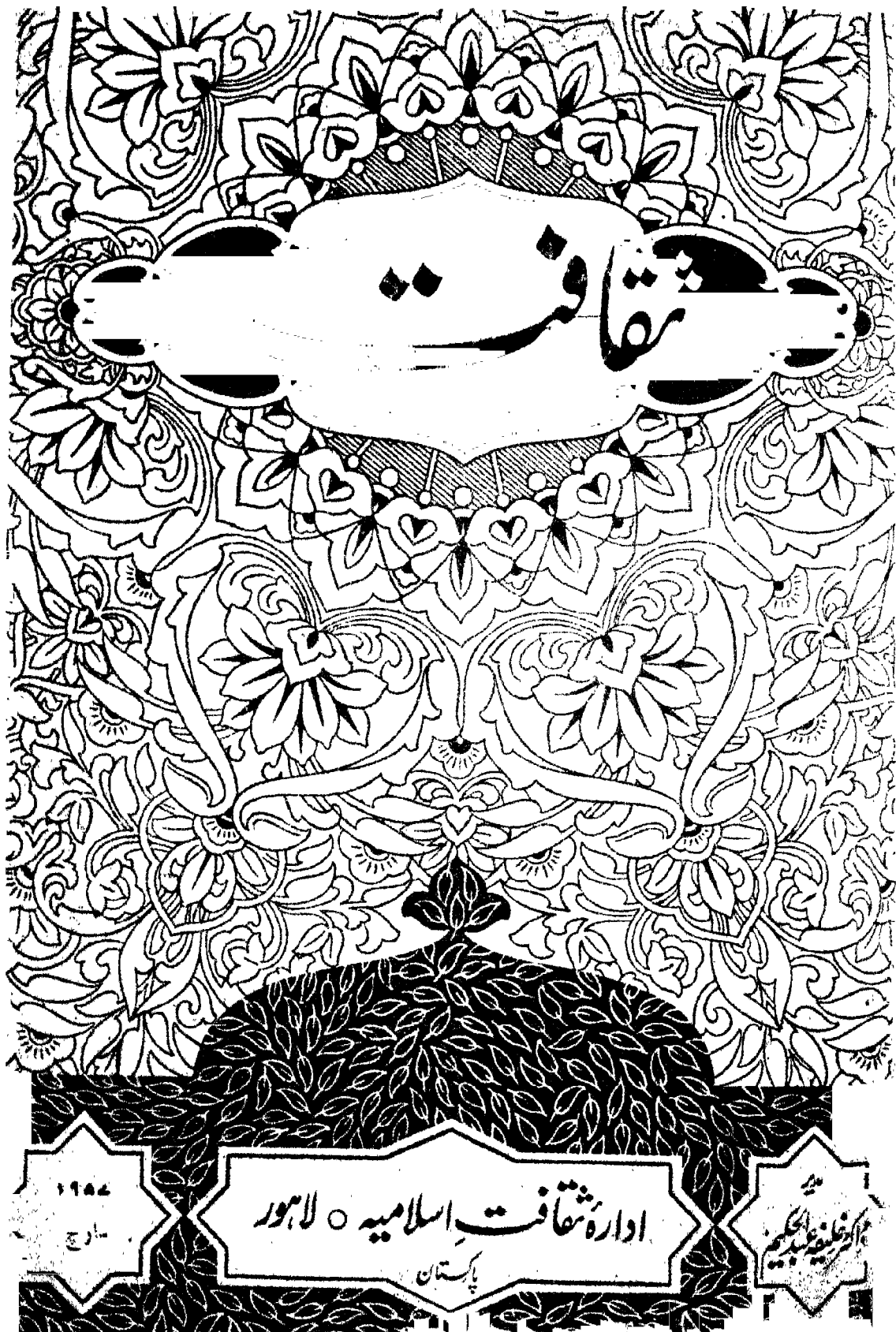
(مطبوعات ادارہ)

آئے روپے

- ۱۸- خلافت اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۵ ۸ ۰۰
- ۱۹- اصول فقہ اسلامی - حدود اللہ و تعزیرات (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۲ ۸ ۰۰
- ۲۰- امام کا نظریہ تاریخ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۳ ۰ ۰۰
- ۲۱- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) (مصنفہ رشید اختر ندوی) ۵ ۰ ۰۰
- ۲۲- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ دوم) ۶ ۸ ۰۰
- ۲۳- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم) ۵ ۱۲ ۰۰
- ۲۴- مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ۲ ۸ ۰۰
- ۲۵- قرآن اور علم جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ بی ایچ ڈی) ۵ ۸ ۰۰
- ۲۶- بیدل (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۶ ۸ ۰۰
- ۲۷- فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو یحییٰ امام خان) ۳ ۰ ۰۰
- ۲۸- افکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ۳ ۸ ۰۰
- ۲۹- ریاض السنن (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ۸ ۰ ۰۰
- ۳۰- انکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ۴ ۰ ۰۰
- ۳۱- مسئلہ زمین (مصنفہ ہرنسپل محمود احمد صاحب) ۳ ۸ ۰۰
- ۳۲- الدین پسر (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ۵ ۰ ۰۰
- ۳۳- طب العرب (مصنفہ حکیم سید علی احمد نیر واسطی) ۶ ۰ ۰۰
- ۳۴- حکمت روسی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) ۳ ۰ ۰۰
- ۳۵- مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۵ ۰ ۰۰
- ۳۶- اسلام میں حیثیت نسوان (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۳ ۰ ۰۰
- ۳۷- ازدواجی زندگی کیلئے اہم قانونی تقاضاویں (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی) ۰ ۱۵ ۰۰
- ۳۸- اسلام اور رواداری (مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفری ندوی) ۶ ۰ ۰۰
- ۳۹- حیات محمد (ترجمہ از مولانا امام خاں صاحب) ۱۸ ۱۲ ۰۰
- ۴۰- مائر لاہور حصہ اول (سید عاشقی صاحب فرید آبادی) ۳ ۰ ۰۰
- ۴۱- مقام انسانیت (مصنفہ محمد مظہر الدین صاحب صدیقی) ۱ ۰ ۰۰
- ۴۲- اسلام اور موسیقی (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ صاحب پھلواروی ندوی) ۲ ۰ ۰۰
- ۴۳- ملفوظات روسی (مصنفہ چوہدری عبدالرشید صاحب تبسم ایم۔ اے) ۶ ۰ ۰۰

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲- کلب روڈ-لاہور



# مقام

ادارہ ثقافت اسلامیہ • لاہور  
پاکستان

۱۹۸۷

مارچ

میر  
محمد رفیع عظیمی

## قابل دید مطبوعات

### افکار غزالی

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت سات روپے

### حکمت رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قیمت تین روپے

### اسلام اور رواداری

مصنفہ رئیس احمد جعفری

قیمت چھ روپے

### اسلام اور موسیقی

مصنفہ محمد جعفر شاہ پہلواروی

قیمت تین روپے چار آنے

### حیات محل

مترجمہ ابویحی امام خاں

قیمت اٹھارہ روپے بارہ آنے

### مقام انسانیت

مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی

قیمت ایک روپہ

### طب العرب

مترجمہ علی احمد نیر واسطی

قیمت چھ روپے

### ماثر لاہور

مصنفہ سید ہاشمی فرید آبادی

قیمت تین روپے

### ملفوظات رومی

مترجمہ عبدالرشید تبسم

قیمت چھ روپے

### بیدل

مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روٹی لاہور

# لغتِ مآمنامہ

ادارہ تحریر

پایہ ۱۹۵۷ء

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحمیم (مدیر مسئول)



محمد حلیف ندوی

محمد جعفر بھلواروی

شمارہ ۳

جلد ۴

بشیر احمد ڈار



رئیس احمد جعفری

شاہد حسین رزاقی

فی پیرچہ

سالانہ

بارہ آنے

آٹھ روپے



ناشر ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب لٹریچر لاہور



# ترتیب

۲	.....	تاثرات
۷	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	جاوید نامہ
۱۳	محمد حنیف ندوی	ارسطو کی منطق پر ابن تیمیہ کے اعتراضات
۲۱	بشیر احمد ڈار	زرتشت کا فلسفہ اخلاق
۲۹	محمد جعفر شاہ پھلواری	سود خواری کی قسمیں
۳۸	جناب مظہر الدین صدیقی	توحیدی مذاہب میں عقیدہ توحید
۵۰	شاہد حسین رزاقی	انیسویں صدی میں دستوری ترقی
۵۸	تشریح حدیث	غصہ اور اس کا علاج
۶۲	م۔ ج	کیا اجتہاد کا دروازہ بند ہے؟
۶۸	رئیس احمد جعفری	نقد و نظر
۷۳	.....	مطبوعاتِ ادارہ

## متاثرات

ایک فلسفہ کانگریس ڈھاکہ کا اجلاس ہر طرح شاندار رہا۔ ڈاکٹر دیو اور ان کے محترم رفقاء اور تلامذہ نے جس گرم ہوشی اور اخلاص سے یہاں کی خدمت کی اور جس فیاضی سے عشاءے اور عصرانے ترتیب دئے، اس کے لئے ہم سب ان کے بدرجہ غایت ممنون ہیں۔ مضامین اور مقالوں کا معیار بھی اس دفعہ اونچا رہا۔ اور یہ دیکھ کر تو دلی مسرت ہوئی کہ ہمارے ہاں کے نوجوان اہل علم میں فلسفہ کا گہرا ذوق پیدا ہو رہا ہے۔ اور حکمت و دانش سے ان کا لگاؤ اس درجہ ترقی پذیر ہے، کہ درس و تدریس کی ذمہ داریوں کے باوجود فکر و مطالعہ کے لئے یہ کچھ فرستیں تلاش کر لینے میں کامیاب ہو ہی جاتے ہیں۔ فکر کی یہ بیداری اور فلسفہ ایسے خشک مضمون کے ساتھ یہ شغف نہایت مبارک ہے۔ کیونکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ استحصال اور تن آسانی کے اس دور میں بھی کچھ لوگ ایسے ہیں جو علم و فن کی مشعلوں کو فروزاں رکھنے میں مصروف ہیں۔ اور جو نہیں چاہتے کہ ان کا ملک کم از کم فکری حد تک افلاس و جہل کی چیرہ دستیوں کا شکار رہے۔ کانگریس کی اس کامرانی کے پہلو بہ پہلو اس خلا کو بھی محسوس کیا گیا جو خلیفہ صاحب اور قاضی اسلم صاحب کے شریک نہ ہونے سے ابھرا پایا تھا۔

یوں تو اکثر مقالے قابل قدر تھے مگر بروہی صاحب کا خطبہ صدارت خصوصیت سے پسند کیا گیا۔ اور لوگوں کی پہلی مرتبہ معلوم ہوا، کہ ایک کامیاب ایڈووکیٹ اور ہمارا سابق وزیر قانون نہ صرف اصطلاحی مضمون میں فلسفی اور حکیم ہے بلکہ زندگی کے بارے میں اپنے مخصوص نظریات بھی رکھتا ہے۔ جن میں جنگی، مطالعہ اور گہرائی سمی کچھ ہے۔ سب سے بڑی بات جو ان کے خطبہ کا مایہ الاقیا ز تھی وہ یہ تھی کہ انہوں نے جو کچھ بھی کہا رسماً نہیں کہا۔ اور محض صدر ہونے کی حیثیت سے نہیں کہا۔ بلکہ ایک داعی ایک مبلغ اور مشنری کی حیثیت سے کہا۔ اس میں فلسفہ کی بلند پروازی اور حکمت کی استواریاں بھی تھیں۔ اور دل اور روح کی صدائے بازگشت اور قلب و باطن کی خواہید پکار بھی!

ان کے گرانمایہ خطبہ صدارت کا غوری نقطہ یہ تھا کہ تہذیب انسانی اس وقت تک استحکام حاصل نہیں کر سکتی اور اس وقت تک اس کا سرسبز و شاداب ہونا ممکن نہیں جب تک کہ اس کی بنیادیں روح پر مبنی نہ ہوں۔ اور جب تک کہ علم و فکر کے قافلے اس اقلیم نہانی کی وسعتوں کا جائزہ نہ لیں۔ ان کی رائے میں انسانی نفس

اپنے اندر ایسی حیرت انگیز صلاحیتیں رکھتا ہے کہ اگر ان کو مناسب جلا دی جائے، اور چمکانے اور سنوارنے کی سائنٹیفک جدوجہد جاری رکھی جائے۔ تو حقائق اشیاء کی گہریں خود بخود کھلنا شروع ہو جائیں گی۔ اور انسان زندگی کے اونچے اور لطیف تر تقاضوں کا براہ راست اور قریب سے مشاہدہ کر سکے گا۔ ان کا نقطہ نگاہ اس ضمن میں یہ ہے۔ کہ جب تک انسان خارج کے سیارہ و سحر سے چمٹکا رہا حاصل کر کے باطن کی خواہی نہیں کرتا شعور کی عمیق ترین تہوں میں نہیں پہنچتا۔ اور عالم روح و معنی میں دوسرا جہنم نہیں لیتا۔ اس وقت تک کسی بھی پائدار اور محفوظ تہذیب و ثقافت کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ فلسفے سے ان کی یہ بجا توقع ہے کہ اگر اس کی نقطہ آفرینیوں کا موجودہ رخ موڑ دیا جائے اور اس سے زندگی کی عقدہ کشائیوں کا صحیح صحیح کام لیا جائے تو یہ انسان کی اس نشاۃ ثانیہ یا عالم روحانی میں اس کی جدید بعثت کے سلسلہ میں ایک اچھے طبیب اور معاون کا فرض انجام دے سکتا ہے۔

خطبے کے باقی حصے اسی دعوے اور اسی مرکزی خیال کو ثابت کرنے کی منطقی کوششوں پر مشتمل ہیں۔ جن میں خیالات کی بلندی کے ساتھ ساتھ زبان کی پاکیزگی اور انگریزی پران کا بے مثل قابو اس انداز کا ہے کہ جس سے پورے خطبہ نے ادب کے بہترین مرقع کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ ہم قارئین کرام سے درخواست کرینگے۔ کہ اگر وہ اس کا پورا پورا لطف اٹھانا چاہتے ہیں۔ تو فیلاسوفیکل کانگرس کے سرگڑی سے اصل خطبہ مٹا کر ضرور پڑھیں۔

کیا ہمارے وجدان و حدس میں علم و عرفان کے سرچشمے بہ رہے ہیں؟ اور باطن کی اندرونی دنیا میں دراک و عرفان کے حسین جزیرے آباد ہیں۔ اور آیا انسان ان جزائر تک رسائی حاصل کر سکتا ہے؟ اور حواس و تجربہ کے آگے بھی کچھ منزلیں وقوف و آگاہی کی فرض کی جاسکتی ہیں؟ یہ ہیں وہ سوالات جن سے بروہی صفا نے تفصیل سے تعرض کیا ہے۔ ان کے نزدیک کانٹ کا تصور علم صحیح ہے۔ اور یقیناً بظاہر انسان کی فکری سطح تجربہ و احساس کی بنیادوں ہی پر قائم ہے۔ لیکن فکر کی یہ سطح ترقی پذیر ہے اور اس کو اس سے کہیں زیادہ اونچا اٹھانا اور اس کے حدود کو کہیں آگے تک پھیلانا ممکن ہے۔ بلکہ اس کو بدلاتک جاسکتا ہے۔ کانٹ کے نظریہ علم پر ولیم جیمس کا یہ اعتراض بڑا ذہنی ہے کہ اس سے مذہبی و دینی تجربات کی قطعی تشریح نہیں ہو پاتی۔ کیونکہ مذہب جن حقائق کو پیش کرتا ہے اور زندگی کے جس زاویہ نظر کی تائید کرتا ہے ان کو عقل و تجربہ کی حدود و کسوٹیوں سے جانچنا محال ہے۔ ان کے نزدیک ان حقائق سے وقوف حاصل کرنے کے لئے ایک دوسری قسم کی روحانی و باطنی تربیت کی حاجت ہے اور حواس کی سرحدوں سے آگے متصوفانہ اور غیرانہ بصیرت کی ضرورت ہے۔ کہ جو ان سے براہ راست مشاہدہ و تجربہ کا تعلق رکھتی ہے۔

ایک اہم سوال یہ ہے کہ کیا جس طرح تجربی علوم کی برکات عام ہیں اور آج ہر شخص ان اکتشافات سے فائدہ اٹھا رہا ہے۔ اور تہذیب و تمدن کا ہر سرگوشہ ان سے تاثر پذیر ہے کیا روح کی فتوحات بھی عام ہو سکیں گی، اور ان سے بھی زندگی کو بدلنے اور اونچا اٹھانے میں مدد مل سکے گی۔ اور کبھی ایسا وقت بھی آئے گا کہ روحانی ارتقاء کی بدولت حیات انسانی زیادہ بے خطر، زیادہ پاکیزہ اور لطیف قالب اختیار کرے، اور انسانی علم و بصیرت کی موجودہ مجوریاں اور حد بندیاں ختم ہو جائیں۔ اور انسان اس لائق ہو جائے کہ حقائق اشیاء سے براہ راست رابطہ قائم کر سکے۔ بروہی صاحب کے نقطہ نظر سے ایسا ہونا ممکن ہے۔ کوشش ضرط ہے۔ جب ہم روح کی نشاۃ الگیر وادیوں میں قدم دھرنے لگے۔ سیریاٹن میں مصروف ہونگے اور اُس راہ کے مسافر بننا چاہیں گے۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کی برکات سے اپنا دامن طلب نہ بھریں اور جو کچھ ہاتھ آئے اس کو بنی نوع انسان کے لئے عام نہ کریں۔ اس سے بھی زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ ارتقاء روح کی یہ مسافت طے کون کرے؟ اور کس گروہ سے اس نوع کی توقعات وابستہ کی جائیں؟ کیا یہ روحانی انقلاب خود بخود اور آپ سے آپ حیاتیاتی ارتقاء سے معرض ظہور میں آجائے گا، اور انسان کی فکری صلاحیتیں، اس میں ایسی عضویاتی اور نفسی تبدیلیاں پیدا کر دیں گی کہ جن سے اس کے مشاہدات کا دائرہ وسیع تر ہو جائے گا جیسا کہ ڈاکٹر بیوک وغیرہ کا خیال ہے۔ یا پھر متصوفانہ تجربات کے بل بوتے پر آگے بڑھنا چاہئے۔ اور وہی طریق عمل اختیار کرنا چاہئے جو بڑے بڑے صوفیاء نے وقتاً فوقتاً اختیار کیا ہے۔

جہاں تک جناب بروہی کا تعلق ہے ان کو ان دونوں نقطہ ہائے نظر سے اختلاف ہے۔ اور اس اختلاف میں یہ حتیٰ بجانب بھی ہیں۔ حیاتیاتی ارتقاء کا ذکر کرتے ہوئے ان کا کہنا ہے۔ کہ اس طرح جو علم حاصل ہوگا، وہ سراسر میکینکل ہوگا اور اس کا دائرہ کار بھی زیادہ پھیلا ہوا نہیں ہو سکے گا۔ زیادہ سے زیادہ انسان اس کے ذریعہ دور کی آوازیں سن سکے گا۔ دور کی چیزوں کو دیکھ سکے گا۔ اور دل کے خطرات سے آگاہ ہو سکے گا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ شعبہ طسرازی تو مقصود نہیں۔ مقصود تو اس کے برعکس یہ ہے، کہ اس میں خود آگاہی اور خود نگری کے احساسات بیدار ہوں۔ اور یہ شعور و ادراک کی وساطت سے کائنات سے ہم آہنگ ہو سکے۔ اور اہمیات کی گتھیوں کو سلجھا سکے۔

متصوفانہ طریق پر ان کا اعتراض یہ ہے۔ کہ صوفی ہمیشہ جذبہ و تواجد کی راہ سے حقائق سے دوچار ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک خاص انداز کی طمانیت قلبی سے بہرہ مند ہونے کے بعد آگے نہیں بڑھ پاتا۔ اور یہ نہیں بتا پاتا کہ اس عالم ظواہر کا اس حقیقت مطلقہ سے کیا رشتہ و تعلق ہے؟ یعنی اس کی جدوجہد یکسر منفی رنگ کی ہوتی ہے اور یہ محض تواجد و شوق کے داعیات کی تسکین چاہتا ہے اور بس۔ علاوہ ازیں

یہ جن حقائق و معارف کو محسوس کرتا ہے اس کے اظہار کے لئے اس کے پاس جچی تلی، واضح اور حکیمانہ زبان نہیں ہے کہ جس میں یہ اپنے اکتشافات روحی کو منتقل کر سکے۔ اور آئندہ نسلوں تک پہنچا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیاء کی تنگ دو، اور خیالات و افکار سے علم کا قافلہ مطلق آگے نہیں بڑھا ہے اور انسانی علم میں سوا اسرار و رموز، اور مبہم اشارات و کنایات کے کوئی قابل قدر اضافہ نہیں ہو پایا ہے۔

برہمی صاحب کا خیال ہے کہ فلسفہ اور صرف فلسفہ اس منزل عزیز تک نہیں پہنچا دینے کا ذمہ وار ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ موجودہ شعور کی اسیری سے ہم رستگاری حاصل کر لیں اور وجدان و حاس کے دروازوں کو کھٹکھٹائیں۔ ادراک کی بالائی سطحوں کو چھوڑیں اور اس کی گہرائیوں میں غوطہ زنی کریں۔ اپنی ذات سے اونچا اٹھیں اور نفسیں رکھیں کہ نفس حیوانی کو ابھی نفس ملکی کی خصوصیات حاصل کرتا ہے۔ اور اس عبوری دور سے نکلنا ہے۔ فلسفہ سے ان کی توقعات اس بنا پر وابستہ ہیں کہ اس میں فکر و تصور کا انداز منطقی ہے۔ اس کی جانچ پرکھ کے پیمانے مقرر ہیں۔ اور اس کے پیش کردہ نتائج کو نقد و تحلیل کی کسوٹیوں پر جانچا جاسکتا ہے۔ پھر اس کی ایک زبان ہے جس نے دو ڈھائی ہزار برس کے ارتقاء سے ایک متعین قالب اختیار کر لیا ہے۔ اس لئے اگر ایک شخص اس راہ میں حقائق و اکتشافات کا سامنا کر لگا۔ تو ان کو الفاظ و حروف کا واضح جامہ بھی پہنا سیکے گا۔ اور اس سے فائدہ یہ پہنچے گا کہ علم ذاتی اور انفرادی گرفت سے آزاد ہو جائے گا یعنی یہ نہیں ہوگا کہ اس کی بڑائی و لمعانی سے صرف شیخ کا سینہ ہی روشن ہو۔ بلکہ اس کی تجلیات و قلموں میں عام بنی نوع انسان کا بھی معتد بہ حصہ ہوگا۔ اور اس طرح وجدان و باطن کی فتوحات سے ایک نئی تہذیب، ایک نئی زندگی اور نئے عہد کی بنیاد رکھی جاسکے گی۔ جو اٹھٹی عہد سے کہیں زیادہ مستحکم و پائدار ہوگا۔

برہمی صاحب کی روح کی طرف پیش قدمی کی یہ دعوت، کوئی بالکل ہی نرالی چیز نہیں ہے۔ جاننے والے جانتے ہیں کہ غزالی، رومی اور برگسان وغیرہ نے اپنے اپنے انداز میں قریب قریب یہی کچھ کہا ہے۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ انہوں نے ان خیالات کو جس سلیقے، ایج اور مخصوص سیاق میں بیان کیا ہے وہ بجائے خود قابل قدر اور لائق مد ستائش ہے۔ اور اس سے غور و فکر کی نئی نئی راہیں کھلتی ہیں۔

## ”جاویدنامہ“

اقبال کا ”جاویدنامہ“ کیا ہے۔ کن مضامین پر مشتمل ہے۔ حیات و کائنات کی نسبت کیا کیا مباحث اور کون کون سے مسائل اس میں تمثیلی انداز میں پیش کئے گئے ہیں۔ یہ ایک بحرِ بیکراں ہے۔ اس کی نسبت یہ توقع رکھنا کہ کوئی شخص چند لہجوں میں اس کا خلاصہ یا لب لباب بیان کر دے گا۔ کسی بھی مفکر یا مقرر کے بس کی بات نہیں۔ اس کتاب میں تخیل اور تمثیل سے کام لے کر ایک سحرگاہِ مفکر اور فکر انگیز شاعرِ حکیم نے انسان کی دیرینہ روحانی کشاکش کو نہایت دلنشین انداز میں پیش کیا ہے۔ فیضی نے حکیمانہ محکات کو شعر کے پیرایہ میں بیان کرتے ہوئے یہ اعلان کیا کہ:

امروز نہ شاعرِ حکیم      داندہ حادث و قدیم  
لیکن اقبال کی ثروتِ فکر اور وسعتِ شعور کے مقابلے میں فیضی یا عرفی کی حکیمانہ شاعری ہزار فرسنگ پیچھے رہ جاتی ہے۔ شرق و غرب میں افکار و جذبات اور میلاناتِ حیات کا جو تلاطم اس دور میں پایا جاتا ہے وہ اس سے قبل انسانی تاریخ کی کسی صدی میں نظر نہیں آتا۔ اقبال کی قسم کا انسان نہ شرقی ہے اور نہ غربی اقبال کا مرشد عارفِ رومی بھی یہی کہتا تھا کہ:

نہ از شرقم نہ از غربم نہ از خاکِ خراسانم

اور اقبال بھی یہی کہتا ہے:

درویشِ خداست نہ شرقی ہے نہ غربی

اور اپنی قوم کو نصیحت کرتا ہے کہ اپنے جذبات اور افکار کو شرق و غرب کی قید سے آزاد کرو۔ نہ ایشیا کی روحانی بلندیوں کی مدح سرائی کرو اور نہ مغرب پرست ہو کر اس کے نقال بنو۔ انسانوں کی اس وقت ہر جگہ وہی حالت ہے جسے قرآن نے اخلاذ الی الارض کہا ہے۔ مشرق نے جھوٹی مذہبیت سے انسانیت کو ذلیل کر رکھا ہے اور مغرب دنیا کو جنت بنانے کی کوشش میں اس کو جہنم میں ڈھکیلتا رہتا ہے:

بگذرا ز خاور و افسونیٰ آفرنگ مشو

کہ نیزد بسجوتے این ہمہ دیرینہ و نو

یہ قدیم بھی شیم ہے اور یہ جدید بھی پلید ہے۔ انسانیت کا وقار بلکہ اس کی بقا فکر اور عمل کے نئے سانچوں کی تلاش میں ہے۔

جاوید نامہ میں اقبال نے قدیم اور جدید تمام اہم تحریکات اور اسالیب حیات کا جائزہ لیا ہے۔ اس کا تنقید حکیمانہ اور عارفانہ ہے۔ لیکن تمام ”جاوید نامہ“ میں نفی کے ساتھ اثبات کا پہلو موجود ہے۔ شرق و غرب میں تمام اقوام کی زندگی میں جو پیکاراں فکر ہے وہ اس کتاب میں ملتی ہے۔ اقبال ایک آفاقی مفکر ہے۔ اس کے مخاطب فقط مسلمان نہیں۔ اگرچہ اپنی ملت کے احیاء اور نشاۃ ثانیہ کو وہ اپنا اولین فرض سمجھتا ہے۔ اقبال کا تمام فلسفہ حیات اس کتاب کے اندر موجود ہے۔ اور اپنے زاویہ نگاہ کی وضاحت کے لئے وہ دیگر مذاہب پر بھی ایک بے تعصب اور منصفانہ نگاہ ڈالتا ہے۔ اس میں آپ کو عارف ہندی بھی ملتا ہے اور گوتم بدھ اور زرتشت بھی اپنے مخصوص انداز فکر کے ساتھ آپ کے سامنے آتے ہیں۔ قرآن نے خدا اور عالم و آدم کا کیا تصور پیش کیا، یہ اس شدت تاثر اور وسعت فکر کے ساتھ بیان کیا ہے کہ اسلامی ادب میں کہیں اس کی مثال نہیں ملتی۔ محکمات عالم قرآنی کیا ہیں۔ خلافت آدم سے کیا مراد ہے۔ حکومت الہی کسے کہتے ہیں عقل اور عشق کے امتیازی خصوصیات کیا ہیں۔ اور ان میں باہمی توافق و تخالف کس قسم کا ہے۔ ان کی ہم آہنگی سے زندگی ارتقائے لا متناہی کی منزلیں کس تیزی سے طے کر سکتی ہے۔ اشتراکیت کیا ہے۔ ملوکیت کیا ہے۔ دین و وطن کی آویزش شرق و غرب میں کیا صورتیں پیدا کر چکی ہے اور اس وقت مسلمانوں کو اس کا کیا حل تلاش کرنا چاہئے۔ سرمایہ دار اور محنت کش کی پیکار کیوں ہے۔ غرضیکہ اس کتاب میں عصر حاضر میں انسانی زندگی کے تمام زندہ مسائل ایک زندہ جاوید انسان نے عارفانہ تنقید کے ساتھ بیان کئے ہیں۔

”جاوید نامہ“ کی بہت سی امتیازی خصوصیات ہیں۔ خاص طور پر اس کی قابل تحسین خوبی یہ ہے کہ اس میں علامہ اقبال نے ایسے مفکرین اور پیشوایانِ ادیان کے ساتھ بھی کمال درجہ کی رواداری بلکہ عقیدت برتی ہے جن کے متعلق عام طور پر مسلمان اچھے جذبات نہیں رکھتے۔ مہاتما بدھ کے نظریہ حیات کو چند اشعار میں نہایت بے تعصبی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ حالانکہ کثرت سے لوگ یہی سمجھتے ہیں کہ بدھ خدا کا منکر تھا اور محض نفی حیات کی تلقین کرتا تھا۔

کوتاہ نظر شارمین نے اقبال کو ہر قسم کے تصوف کا دشمن سمجھ لیا ہے حالانکہ بلند انداز کے تصوف کا کثیر حصہ اس کے تفکر و تاثر کا ایک جزو و لاینفک ہے۔ منصور علاج کے ہم عصر اور کم نظر ملاؤں نے اس کو لحد و کافر قرار دے کر اس کو مصلوب کر دیا۔ لیکن اقبال اس کو سراسر خودی کا کاشف سمجھتا ہے۔ اقبال نے فلک مشتری میں ارواحِ جلیلہ علاج و غالب و قرۃ العین طاہرہ کو یک جا کر دیا ہے۔ اور نوائے علاج و نوائے

غالب دنوائے طاہرہ ”جاوید نامہ“ کا ایک دلکش حصہ ہیں۔ اقبال علی محمد باب اور بہاء اللہ کی تحریک کو جنہوں نے ایرانی مجتہدوں کے جمود اور رجعت پسندی سے تنگ آ کر ایک نئی نبوت قائم کر دی، ملت اسلامیہ کے لئے باعثِ فساد سمجھتے تھے۔ لیکن اس تحریک کی ایک مخلص شہید قراء العین طاہرہ کی وہ غزل جو اہل دل کے اندر رات عاش پیدا کرتی ہے ”جاوید نامہ“ میں درج ہے :

گر تو افتدم نظر چہرہ بہ چہرہ رو برو  
شرح دھم غم ترا، نکتہ بہ نکتہ، موبو  
از پئے دیدن رخت، ہجو صبا فتادہ ام  
خانہ بخانہ در بدر، کوچہ بکوچہ، کوکبو  
می رود از فراق تو خون دل از دودیدہ ام  
دجلہ بدجلہ، یم بہ یم، چشمہ بہ چشمہ، جو بجو

علاج اور قرۃ العین کے ساتھ غالب بھی موجود ہے۔ جو اس کا اقرار کرتا تھا کہ مجھی ہونے کی وجہ سے میں دین عربی کا رمز شناس نہیں بن سکتا۔

”اسرار خودی“ کے انگریز مترجم پروفیسر نکلسن نے عارف رومی کی داد دیتے ہوئے ایک جگہ لکھا ہے کہ اس شخص میں کمال درجہ مذہبی رواداری تھی اور اس کا مقابلہ ڈنٹے سے کیا ہے، جس کی مشہور تعریف ”ڈیوائن کومیڈی“ ”جاوید نامہ“ ہی کے انداز کی ہے ”ڈنٹے نے محمد عربی صلعم کا ٹھکانا بھی جہنم میں دکھایا ہے۔ عارف رومی کی سی رواداری اس کے مرید اقبال میں بھی موجود ہے اور یہ رواداری اور عدم اکواہ فی الدین درحقیقت اس اصلی اسلام کا فیض تھا جو ہر حسن فکر و عمل کی داد دیتا ہے، خواہ اس کا سرچشمہ کوئی مسلمان ہو یا غیر مسلم۔ لیکن رواداری کے بھی آخر کچھ حدود ہیں۔ اقبال نے بھی کچھ مشہور انسانوں کو جہنم میں ڈالا ہے لیکن یہ وہ لوگ ہیں جو انسانیت اور ملت سے غداری اور ظلم کی وجہ سے رحمت کے مستحق نہ رہے۔ ان کو ایک ایسے خوفناک عالم میں دکھایا ہے جس کے تصور سے رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں :

صبح اومانہ، شام از بخل ہر	عالم مطرود و مردود سپہر
دو درخ از احراقِ شاہ آمد نفور	منزل ارواح بے یوم النشور
روح توے کشتہ از بہرِ دوتن	اندر دین اودو طاغوت کہن
نگاہِ آدم ننگِ دین ننگِ وطن	جعفر از بنگال و صادق از دکن
ایں ہمہ کردارِ اسرارِ رشت	در گلش تخمِ غلامی را کہ کشت



”جاوید نامہ“ میں اگرچہ سب کچھ افلاک کی سیر میں دکھایا گیا ہے۔ لیکن اقبال کی نظر گاہ زیادہ تر یہی کوہ ارض اقدس میں نائب الہی آدم ہے۔ مناجات میں علامہ فرماتے ہیں:

آنچہ گفتم از جہانے دیگر است

ایں کتاب از آسمانے دیگر است

لیکن تمام کتاب میں اس آسمانے دیگر کا تعلق اس خاک سے ہی دکھائی دیتا ہے۔ ”جاوید نامہ“ ایک مناجات سے شروع ہوتا ہے لیکن اس مناجات میں بھی ابتدائی اشعار خدا کے متعلق نہیں بلکہ انسان کے متعلق ہیں۔ اقبال کو تمام عمر ایک نئے آدم کی تلاش رہی اور اس نے یہاں تک کہہ دیا کہ خدا بھی آدمی ہی کی تلاش میں ہے: خدا ہم در تلاش آدم، هست

اس مناجات کا پہلا شعر انسان اور اس کی بے تابی ہی کو بیان کرتا ہے۔ اس بارے میں اقبال غالب کا ہم نوا ہے۔ اس کے کلیات اُردو کا پہلا شعر بھی انسان ہی کے نفس مضطرب کو پیش کرتا ہے۔ انسان کا نفس پیچ و تاب حیات کی وجہ سے ایک فریادی نفس ہے۔

نقش فریادی ہے کس کی شوخی تحریر کا

کاغذی ہے پیرہن ہر سپیکر تصویر کا

مولانا روم کی شنوی بھی فریادی سے شروع ہوتی ہے۔ ایک جنت سے نکلا ہوا درد و سری جنت کا طالب انسان لازماً بے تاب اور سراپا اضطراب رہے گا د

بشواز نے چوں حکایت می کند وز جدائی ہاشکایت می کند

کز نیستان تا مرا سبریدہ اند از نفیرم مردوزن نالیدہ اند

”جاوید نامہ“ کی مناجات کا آغاز بھی یہی کیفیت پیش کرتا ہے:

آدمی اندر جہان ہفت رنگ ہر زمان گرم فضاں مانند چنگ

ایں جہاں صید است صیادیم ما با اسیر رفتہ از یادیم ما؛

زیتیم تا زیتیم ندر فراق وانا آنسوئے ایں نیلی رواق

بستہ درہار ابرویم باز کُن خاک را با قدسیاں ہم را ز کُن

زار نالیدم صدائے برخواست ہم نفس فرزندِ آدم را کجا ست؛

آتشے درسیۂ من بر فروز عود را بگداز و ہیزم را بسوز

اس تمام سیر میں عارف رومی اقبال کا رہنما اور رہبر ہے۔ بعض اوقات اہل علم بھی پوچھتے ہیں کہ اقبال

جو خود ایک اعلیٰ درجے کا مفکر اور ایک گہرے روحانی و جہان سے فیض یاب ہے اس نے مسلمانوں کی تمام فکری اور روحانی تاریخ میں جلال الدین رومی کو منتخب کر کے کیوں اس کی مریدی اختیار کی۔ میں اس کا مختصر جواب دینے کی کوشش کرتا ہوں۔ فکر و ذکر کا جو امتزاج عارفِ رومی میں ملتا ہے وہ کہیں اور نظر نہیں آتا۔ علاوہ ان شہنوشی میں جو آدم پیش کیا گیا ہے وہ قرآن ہی کا آدم ہے جو ایک مسجود ملائک اور مسخر کائنات ہستی ہے۔ یہ ایک نصب العین ہستی ہے جس کی اساسی صفات میں کمال درجے کا علم اور کمال درجے کا عشق الہی ہم آہنگ ہیں۔ مولانا روم کے نزدیک محض علم عشق سے معرا ہو کر ابلیس نہ زیر کی رہ جاتا ہے :

می شناسد ہر کہ از سر محمد است

زیر کی ز ابلیس و عشق از آدم است

اس تعلیم کو شہنوشی میں باجائے نہایت حکیمانہ اور دل آویز انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ اس تعلیم کے ساتھ نظریہ ارتقاء حیات بھی وابستہ ہے جس کو جس یقین اور طریقے سے عارف رومی نے بیان کیا ہے اس کی مثال نہ کہیں اسلامی مفکرین میں نظر آتی ہے اور نہ غیر اسلامی فلسفوں میں اس کی وضاحت ملتی ہے۔ علامہ اقبال فکر و تحقیق اور اپنی طبیعت کے تقاضے سے زندگی کی نسبت ارتقائی زاویہ نگاہ اختیار کر چکے تھے۔ اس تعلیم کے لئے ان کو رومی سے بہتر کوئی مرشد نہ مل سکتا تھا۔ مولانا روم اپنے عصر کی تمام حکمت پر حاوی تھے۔ ان کے پاس حکمت یونانی بھی تھی اور حکمت ایمانی بھی۔ اور وہ گہرے تفکر اور روحانی وجدان سے اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ کائنات بے جان مادی ذرات پر نہیں بلکہ ارواح پر مشتمل ہے، جن کا مصدرِ خدا ہے اور منتہی بھی ذاتِ الہی ہے۔ ان کے نزدیک جمادات کا فی نفسہ کوئی وجود نہیں جنہیں خاک کے ذرے کہتے ہیں وہ بھی زندہ ہیں اور خدا کی طرف رُخ کوئے اسے منزلِ مقصود سمجھ کر ارتقا کوشش ہیں :

خاک و باد و آب و آتش بسندہ اند

بامن و تو مردہ با حق زندہ اند

جسے ہم ارواح کہتے ہیں وہ پشت آئینہ نفوس ہیں :

آئینہ کردم عیاں رویش دل و پیش جہاں

اقبال بھی کائنات کو روحانی اور ارتقا کوش سمجھتے تھے۔ اور ان کا کامل یقین تھا کہ یہی حقیقت حیات ہے اور زندگی کے تمام مسائل کا حل اس عشق سے ہو سکتا ہے جو رجعت الی اللہ کے میلان اور جذبے کا نام ہے۔ حکمت بالغہ بھی اسی عشق سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ تمام نظریہ حیات رومی اور اقبال میں مشترک ہے۔ اور مسلمانوں میں کوئی دو مفکر اس بارے میں اتنے ہم آہنگ نہیں جتنے کہ عارف رومی اور علامہ اقبال۔ نہ مولانا روم کا

تصوف حیات گرینہ اور نہ اقبال کا عشق محض صوفیانہ ہوا حق ہے۔ اقبال نے ”جاوید نامہ“ میں اکثر اہم مسائل کا جواب رومی کی زبان سے پیش کیا ہے۔ اور ان جوابوں میں رومی اور اقبال کا تعلق کچھ اس انداز کا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ سقراط اور افلاطون کا۔ افلاطون نے اپنا اہم ترین فلسفہ سقراط کی زبان سے بیان کیا ہے۔ اور آج تک یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ افلاطون کے مکالمات میں جہاں سقراط کی زبانی کچھ بیان ہوا ہے وہ خیال سقراط کا ہے یا افلاطون نے اپنے مرشد کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ جہاں مرشد و مرید میں کمال درجے کی ہم آہنگی پیدا ہو جائے وہاں یہی کیفیت ہوتی ہے۔ رومی اور اقبال کی ہم آہنگی ایک مستقل اور وسیع مضمون ہے جس پر بحث کرنے کی یہاں گنجائش نہیں۔ ”جاوید نامہ“ میں سے اس کی فقط ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ ایک تارک الدنیا ہندو جوگی غار ہائے قمر میں خلوت گرفتہ اس انداز میں ملتا ہے :

موتے بر سر بتہ و عریاں بدن      گرد او مارے سفیدے حلقہ زن  
آدے از آب و گل بالاترے      عالم از دیر خیالش پیکرے  
وقت اور اگر دیش ایام نے      کار او با چرخ نیلی فام نے

اس ہندو جوگی نے شنکر آپا ریہ کی نرگن دیدانت یعنی اس وحدت وجود کا نظریہ اختیار کر رکھا ہے جو وحدت بے صفات کے علاوہ نہ عالم کی قائل ہے اور نہ آدم کی۔ جوگی کا نظریہ یہ ہے :

عالم از رنگ است و بے رنگی است حق  
چلیت عالم چلیت آدم، چلیت حق؟

اقبال کی زبانی رومی کا جواب اس کی تردید میں نہایت جامع انداز میں پانچ اشعار میں موجود ہے۔ زاویہ نگاہ وہی ہے جو اقبال اور رومی میں مشترک ہے :

آدمی شمشیر و حق شمشیر زن      عالم این شمشیر را سنگ فسن  
شرق حق را دیدہ و عالم را ندید      غرب در عالم خنید از حق را مید  
چشم بر حق باز کردن بندگی است      خویش را بے پردہ دیدن زندگی است  
بندہ چوں از زندگی گزود برات      ہم خدا آں بندہ را گوید صلوات

ہر کہ از تقدیر خویش آگاہ نیست

فناکِ اوبا سوزِ جاں ہمراہ نیست

## ارسطو کی منطق پر ابن تیمیہ کے اعتراضات

حالات۔ علامہ ابن تیمیہ تاریخ کی ان خوش بخت شخصیتوں میں ہیں کہ جن کے بارے میں قدرت نے پوری پوری فیاضیوں اور بخششوں سے کام لیا ہے۔ ذہن و فکر کا کوئی ایسا لطیفہ نہیں جس سے انہیں بہرہ مند نہ کیا گیا ہو۔ اول علم و فن کا کوئی گوشہ ایسا نہیں کہ جس میں انہیں اختراع و اجتہاد کا مرتبہ حاصل نہ ہو۔ اگرچہ اس وقت پیدا ہوئے جبکہ اسلامی سلطنت کا گلشن بے خار فتنہ تاتار کے ہاتوں پامال ہو رہا تھا اور بغداد کی اینٹ سے اینٹ بج چکی تھی۔ تاہم ان کے شاداب و آسودہ ذہن، ان کے علم بے پناہ اور تحریر و انشاء کی معجزہ طرازیوں سے ایک ایسی جنتِ فکر تھیں ہوتی کہ جس کی تمیم انگلیزوں سے رہتی دنیا تک استفادہ کا عمل جاری رہے گا۔

یہ حیران میں ۶۶۱ ہجری میں پیدا ہوئے۔ یہ زمانہ چونکہ سیاسی اعتبار سے نہایت پُر آشوب تھا اس لئے ان کے والد انہیں دمشق لے آئے یہاں انہوں نے تمام علوم مروجہ کی تحصیل کی۔ فقہ و اصول اور تفسیر و حدیث کی کتابیں جلیں القدر مشائخ سے پڑھیں۔ لغت و ادب کا ذوق ابتداء ہی سے طبیعت میں موجود تھا اس لئے کتاب سیبویہ پر اس انداز سے عبور حاصل کیا کہ اس کے اکثر مقامات از بر تھے۔ ۱۶-۱۷ برس کی عمر میں تمام علوم و فنون سے فراغت حاصل کی۔ اور ابھی بیس برس کے نہیں ہو پائے تھے کہ ان کے مناظرات اور کتابوں کی عالم اسلامی میں دھوم مچ گئی اور یہ مقام حاصل کیا کہ بڑے بڑوں کو ان کی جلالتِ قدر کا اعتراف کرنا پڑا۔ چنانچہ ابن دقیق العید ان سے ملے تو ان کو کہنا پڑا:

ما كنت اظن ان الله يخلق  
میں نہیں سمجھتا تھا کہ اللہ تعالیٰ تمہاری طرح کا جامع علوم آدمی پیدا کرے گا۔

مشکوک۔

تین صد کے قریب ان کی تصنیفات ہیں۔ اور سب کی سب تفسیر و حدیث اور اصول و جہلیات پر مشتمل۔ اگرچہ اس وقت حیران اور اس کے گرد و نواح میں جنبلیت کا دور دورہ تھا لیکن انہوں نے تقید و تعلید کی جکڑ بندیوں کو ماننے سے انکار کر دیا۔ اور اپنے نظریات و افکار کی بنیاد براہِ راست کتاب و سنت کے چشم صافی پر رکھی۔ اور یہی نقطہ نظر ان کی دعوت و اصلاح کی بنیاد اور اساس بھی ہے۔ کہ اسلام کی ان صاف ستھری اور ٹھیکہ تعلیمات کو آج اگر کیا جائے۔ کہ جن میں شاخ و در شاخ فقہی فروع سے الجھاؤ سا پیدا ہو گیا ہے۔ اور جو تعلید و جمود کی وجہ سے نہ صرف

اصلی حقیقی رواں دواں اسلام سے الگ تھلگ سی معلوم ہوتی ہیں۔ بلکہ جن کا رشتہ خود زندگی کے بڑھتے ہوئے تقاضوں سے منقطع ہو گیا ہے۔

مسئلہ صفات میں ان کا موقف۔ ان کی بالغ نظری اور ژرف نگاہی نے اس حقیقت کو بھی بھانپ لیا تھا کہ فلاسفہ اور متکلمین خدا کے جس تصور کو پیش کرتے ہیں وہ تجرید و نفی کی ایسی صورتوں پر مشتمل ہے کہ جو ایک عملی اور یقین افروز عقیدہ کو جنم دینے سے قاصر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے مسئلہ صفات میں ایسی روش اختیار کی جو کتاب و سنت کی تصریحات و نصوص کے قریب قریب جویا بجا بی تھی اور اذعان و یقین کی گرفت میں آسانی سے آسکتی تھی۔ یہ صحیح ہے انہوں نے اپنے اس خیال کی وضاحت کے سلسلے میں حشو یہ اور اہل تجسیم کی بھی شدید مخالفت کی لیکن ہمارے لئے گو لڈ زیمر (مختصر مطالعہ) کی اس رائے سے متفق ہونا بہر حال مشکل ہے کہ ان کی یہ کوششیں اس ڈھنگ کی تھیں کہ جس سے خدا کے بشری اور انسانیاتی تصور (عظیم مصممہ) کی سراسر نفی ہوتی ہے۔

خصوصیات اجتہاد۔ فقہ میں یہ کاملاً مجتہد تھے اور شرائط اجتہاد کے پورے پورے حامل۔ قیاس کو استدلال و استنباط کا ایک جائز اور ضروری منبع و سرچشمہ خیال کرتے تھے۔ البتہ اجماع کے تحت ہونے میں انہیں کلام تھا۔ جن لوگوں نے ان کے فتوؤں پر نظر ڈالی ہے وہ محسوس کریں گے کہ عام فقہاء سے منفرد رہنے میں یہ ذرا بھی حرج محسوس نہیں کرتے اور تطبیقات ثلاثہ کے بارے میں تو انہوں نے جس جرأت، محکمی استدلال اور معقولیت کا ثبوت دیا ہے علاوہ اس کے یہ ان کے تفرد کی اعلیٰ ترین مثال ہے۔ دینائے اسلام اس کے لئے ان کی ہمیشہ ممنون رہے گی۔ کیونکہ اس کی وجہ سے معاشرتی امور میں اصلاح و تغیر کی راہیں ہموار ہوتی ہیں اور فقہ اسلامی کے دھارے پھر سے زندگی کے حقیقی دھاروں کے ساتھ ساتھ بہنا شروع ہوتے ہیں۔ تصوف پر ان کی تنقیدات بہت کڑی اور قدرے نامناسب ہیں۔ البتہ بدعات تصوف کے خلاف ان کی مساعی نہایت ہی قابلِ قدر اور ٹھیک ٹھیک اسلامی روح کو لئے ہوئے ہیں۔

غزالی ان کے ان حریفوں میں ہیں کہ جنہیں یہ کبھی معاف نہیں کرتے مابین سینا پر بھی ان کی خفگی کچھ کم نہیں۔ لیکن تنقید و اعتراض کا رنگ کہیں بھی پھیکا یا بے وزن نہیں ہے۔ جو کچھ بھی کہتے ہیں دلائل کی روشنی میں کہتے ہیں اور جاہلِ امار طریق سے کہتے ہیں۔

فکری تنگ نظری کا اصل میدان۔ ابن تیمیہ کے فکر و علوم کی تنگ و تناد کا اصلی میدان کونسا ہے کیا لغت و ادب؟ جن لوگوں کو ان کی تصنیفات دیکھنے کا موقع ملا ہے وہ جانتے ہیں کہ اس باب میں ان کی معلومات اور موشگافیوں کا کیا عالم ہے۔ بڑے بڑے نحوی اور ادیب ان کی نکتہ سنجیوں پر انگشت بدنداں ہیں۔ کیا تفسیر اس وادی پر بہار میں طبع آزمائی کرتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے کہ آیات اپنے پرانے سیاق و سباق کے ساتھ از سر نو نازل ہو رہی ہیں اور تاویلاتِ فاسدہ کے بادل چھٹ رہے ہیں۔ اور ایک مدت کے بعد معانی و الملاقات کا ترخ انور نظر و بصر کے سامنے آ رہا ہے۔ یہی حال فقرو

اصول فقہ میں ہے کہ کوئی بات بھی امامت سے کم درجے کی نہیں۔ رہے معقولات اور مجادلات کلامی تو انہیں بلا شرکت غیرے ان کا سکہ رواں ہے۔

ان کی کتابوں اور مضامین سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ ان میں غضب کا تنوع اور جامعیت ہے۔ تاہم ایک قدر مشترک یہ ہے کہ یہ وہابیات کو معقول اور متوازن سانچہ میں ڈھلا ہوا دیکھنا چاہتے ہیں۔ اور جہاں انہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کی معقولیت پر حملہ ہو رہا ہے، یہ اس کی مدافعت کے لئے آٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ اور عقلی و لاطعی دلائل کا انبار لگا دیتے ہیں۔ غزالی کے بعد یہ دوسری علمی شخصیت ہیں جنہوں نے مذہب کو اس نقطہ نظر سے دیکھا ہے۔ اور اس اخلاص کے ساتھ اس کی مدد پر کمر بستہ ہوئے ہیں۔ اور فلسفہ اور منطق کی تردید میں بھی انہوں نے قلم اٹھایا ہے تو اس بنا پر کہ ان سے اسلامی عقائد کی غلط تشریح ہوتی تھی اور اس کے مقاصد کو شدید نقصان پہنچا تھا۔ افسوس ہے کہ فلاسفہ کے رد میں انہوں نے جو کچھ چار جلدوں میں لکھا وہ ہم تک نہیں پہنچ سکا۔ ورنہ تہافت الفلاسفہ کے آگے کی تنقیدات سے ہم واقف ہو سکتے، اور ہمارے فکر کا ذخیرہ نسبتاً زیادہ مالا مال ہوتا۔

تلاذہ اور حرلیف۔ اس لحاظ سے یہ بہت خوش نصیب ہیں کہ انہیں ابن کثیر، ذہبی، مقدسی اور ابن قیم ایسے مشاہیر تلاذہ ملے۔ مگر مخالفین کی بھی کمی نہیں۔ اور کمی کیونکر ہو جب کہ اصلاح و ہدایت کا یہ ہمہ گیر قانون ہے کہ جو شخص اس میدان میں جتنا بڑا ہوگا اور جس قدر اس کے کارنامے انقلاب آفریں ہونگے اسی نسبت سے اس کے حاسدوں اور دشمنوں کا ہونا ضروری ہے۔ انہیں مخالفین کے ہاتھوں ان کو بے شمار محن برداشت کرنے پڑے۔ کئی بار دمشق اور مصر کے قید خانوں میں اسیر رہے۔ اور بالآخر ۷۲۸ میں اسی عالم اسیری میں آخرت کو سونپ دیا گیا۔

اعتراضات کی نوعیت۔ اسطوکی مروجہ منطق پر ان کے جو اعتراضات ہیں ان کی تلخیص پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے اعتراضات کی نوعیت۔ کہ ان اعتراضات کی نوعیت حریفانہ اور دینی ہے۔ اس لئے لب و لہجہ اور انداز بیان متداول میں کہیں کہیں مدرسیت (مدینۃ مصلحت) اور مناظرانہ سختی کی جھلک آگئی ہے۔ لیکن جہاں انہوں نے فن میں ثوب کر اس کے مسلمات و مفروضات پر غور کیا ہے۔ اور اس کے معرکہ کے مسائل کو بدفعہ تنقید پیش کیا ہے وہاں ایسے ایسے نادر نکات اور فکر آفرین تنقیحات کی نشان دہی کی ہے کہ جن کے بارے میں ان کی انفرادیت کو تسلیم سکے بغیر چارہ نہیں۔ ان تنقیدات میں یہ مغرب کے ان نقادوں کی صف میں کھڑے نظر آتے ہیں کہ جنہوں نے ایجاد معلوم (Renaissance) کی تحریک سے متاثر ہو کر استخراجی منطق (منطق استنتاجی) سے منطق کی اوجہ استقرار (Inductive) کی اہمیتوں پر زور دیا۔ اب ذیل میں اس تلخیص کی تفصیلات ملاحظہ ہوں:

داثرہ بحث۔ علامہ ابن تیمیہ نے منطق پر جو اعتراضات کئے ہیں اس کے دو حصے ہیں۔ پہلا حصہ غلط و مغلطیات سے متعلق ہے اور دوسرا حصہ قیاسات و اقصیہ سے۔ ان دونوں حصوں کے متعلق ان کی بحثیں حدود و قیاسات میں

ذہنی مضامین پر مشتمل ہیں۔ خصوصیت سے حدود و تعریفات کی بحث کا جواب نہیں۔  
حد و تعریف کی ضرورت کب محسوس ہوئی۔ غالباً سقراط پہلا فلسفی ہے جس نے کسی شے کی تعریف یا حد کی ضرورتوں کو شدت سے محسوس کیا۔ اور یہ اس لئے کہ اس کو صبح و شام اپنے دوستوں اور شاگردوں سے نہایت ہی مشکل حکیمانہ مسائل پر گفتگو اور مکالمات کا موقع ملتا۔ دلائل کی چھان بین میں اور موضوع زیر بحث کی تحقیق و تفحص کے دوران میں اس نے محسوس کیا کہ بحث میں حصہ لینے والوں میں غلطی یا سفسطے اس بنا پر ابھرتے ہیں کہ یہ جن چیزوں کے بارہ میں گفتگو کرتے ہیں ان کا کوئی صاف اور واضح تصور ان کے ذہنوں میں نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے اس نے غور و فکر اور بحث و تحقیق کو نتیجہ خیز ٹھہرانے کی غرض سے یہ زرتین اصول متعین کیا۔ کہ جب دو آدمی کسی مسئلہ پر بات چیت کریں تو پہلے یہ طے کر لیں کہ زیر بحث مسئلہ کی نوعیت ان کے نزدیک کیا ہے۔

ارسطو کا نظریہ تعریف و حد۔ ارسطو نے ان کے بعد مسئلہ تعریف و حد ( *Methodology* ) کی اہمیتوں پر ان سے بھی بڑھ کر زور دیا۔ اور اس کو کچھ ایسے رنگ میں پیش کیا کہ گویا اس سے ہر ہر شے کی حقیقت پر براہ راست روشنی پڑتی ہے۔ اور کسی چیز کی تعریف بیان کر دینے سے اس کی حقیقت و اصلیت پوری طرح کھمکھ سامنے آجاتی ہے۔ یہی نہیں، تعریف و حد ان کے ہاں ایک ایسا جامع اور ہمہ گیر پیرائے بیان کا نام ہے۔ کہ جس کی گرفت میں کائنات کی ہر شے آتی ہے۔ اور جس سے کہ علم و معرفت کے نئے نئے دروازے کھلتے ہیں۔

تعریف کی تعریف ( سوال یہ ہے کہ خود اس تعریف کی کیا تعریف ہے جو اس درجہ انکشاف تام پر منتج ہوتی ہے۔ جلسہ مفصل کی اہمیت ) منطقی انداز میں یوں کہئے کہ تعریف ان کے نزدیک ایسے اسلوب اظہار سے تعبیر ہے کہ جس میں ایک طرف تو مشترکات کا ذکر ہو اور دوسری طرف میزات کا مشترکات کو یہ جنس ( *Genus* ) کہتے ہیں، اور میزات کے لئے فصل ( *Differentia* ) کا لفظ تجویز کرتے ہیں۔ مشترکات کے ذریعے یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ اس طرح ایک ایسی حقیقت کا پتہ چل جائے گا۔ کہ جو تعریف طلب شے کی قریب ترین نوع سے تعلق رکھتی ہے اور اس کے سب افراد میں جاری و ساری ہے اور میزات کے ذکر سے یہ فائدہ پہنچے گا۔ کہ تعریف طلب شے افراد سے الگ تھلگ ہو جائے گی۔

اس کو اس مثال سے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ ایک شخص فرض کیجئے انسان کی حقیقت و ماہیت دریافت کرنا چاہتا ہے۔ یا یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ نم کیا ہے اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ انسان حیوان ناطق ہے۔ اور غمراہ ایک ایسا سیال ہے جو مسکرے۔ اس میں حیوان اور سیال جنس ہیں اور ناطق و مسکر فصل۔

پہلا غمراض۔ علامہ نے تعریف کی اس افادیت کا انکار کیا ہے۔ اور متعدد پہلوؤں سے یہ بات واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ ارسطو اس کے متبعین نے اس سے جو توقعات وابستہ کی ہیں وہ پوری ہونے والی نہیں۔ اس ضمن میں ان کے

بیان کردہ اعتراضات میں بے حد تکرار پائی جاتی ہے۔ یعنی ایک ہی چیز کو انہوں نے بیسیوں طریق سے ادا کیا ہے۔ اور ان کو ہم ان کی قدرتِ بیانِ قلم کی روانی اور ذہانت و فطانت کی غیر معمولی صلاحیتوں کا قدرتی نتیجہ سمجھتے ہیں۔ اور اس کا ایک بین فائدہ بھی ہے۔ کہ ان کے زورِ بیان اور تکرارِ مطالب سے منطق ایسا خشک موضوع بارغ و بہار کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ بہر حال سب سے پہلے تو ان کو اس تعریف کی جامعیت کھٹکتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تمام حقائق ان کی زد میں نہیں آتے۔ مثلاً اس کے دائرہ اختیار سے اعداد و قطعی خارج ہیں کیونکہ ان کے لئے کسی ایسی جنس و فصل کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ کہ جو ان کی اصلیت کو گھیر لے۔ اور ان کی حقیقت کا پوری طرح احاطہ کر لے۔ آپ جب واحد کی یہ تعریف کرینگے کہ وہ ایسا عدد ہے جو تقسیم و انفصال کے عمل کو گوارا نہ کر سکے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ واحد سے پہلے آپ کثرت کی حقیقت سے واقف ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ اسی طرح آپ جب ”کثیر“ اور متعدد کی تعریف میں کہیں گے کہ وہ ایک ایسا عدد ہے جو کوئی اعداد اور وحدتوں پر مشتمل ہے۔ تو آپ کو کوئی نئی بات نہیں کہیں گے۔ اور کسی مخفی حقیقت کا انکشاف نہیں فرمائیں گے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ کثیر کے بجائے اس کا ایک مترادف لفظ استعمال کر رہے ہیں۔ علاوہ ازیں اس میں یہ عیب پایا جاتا ہے۔ کہ مبنیہ تعریف دور کی خرابیوں سے محفوظ نہیں رہ پائی۔ کیونکہ واحد کو آپ نے ایسے عدد سے تعبیر کیا ہے جو ناقابلِ تقسیم ہو یعنی کثیر ہو۔ اور کثیر کو ایسا عدد ٹھہرایا ہے جو وحدت پر مبنی ہو۔ اس کا صاف صاف مطلب یہ ہوا کہ وحدت کی کوئی ایسی مستقل بالذات تعریف نہیں بیان کی جاسکتی کہ جس میں کثرت کا تصور نہ ہو۔ اور اسی طرح کثرت کی ایسی تعریف بیان کرنا ناممکن ہے۔ جس میں وحدت کے تصور سے کاٹ لے کر نیازی نہ برتی گئی ہو۔ یونانی عقول مجروحہ کے قائل تھے علامہ کا کہنا ہے کہ ان کی بھی اصطلاحی تعریف ممکن نہیں مغربی نقادوں نے اشخاص، مقامات اور الفاظ کو بھی اسی قبیل میں شمار کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ ان کی مناسب الفاظ میں وضاحت و تشریح تو کی جاسکتی ہے مگر باقاعدہ جنس و فصل کی اصطلاحوں میں تعریف نہیں۔

اعتراض کی اس نوعیت میں علامہ منفرد نہیں۔ بلکہ جیسا کہ خود انہوں نے ذکر کیا ہے۔ ابن سینا۔ رازی۔ غزالی اور سہروردی نے بھی تعریف کی عدم جامعیت کا اعتراف کیا ہے۔ مگر اس فرق کے ساتھ کہ علامہ کا ذہن اس معاملہ میں بالکل یکسو ہے۔ اور یہ حضرات عدم جامعیت کا اقرار کرتے ہوئے بھی کسی نہ کسی طرح اس کو کشف حقائق کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ دوسرا اعتراض۔ دوسری چیز جو انہیں کھٹکتی ہے وہ یہ ہے کہ ماہوہ کے جواب میں منطقیوں نے جو ایک وضعی اور وحدلاد علیا طریق جنس و فصل کا اختیار کیا ہے یہ غیر فطری اور غیر ضروری ہے۔ آخر دوسرے علوم میں بھی تو کشف حقائق کی ضرورت پڑتی ہے۔ جس طرح ایک منطقی حدود و تعریفات سے تعرض کرتا ہے۔ بعینہ اسی طرح ایک فقیہ، ایک اصولی، ایک نحوی اور جلیب بھی اپنے اپنے دائروں میں متعلقہ حقائق کی عقدہ کشائی کرنے پر مجبور ہے۔ لیکن ان میں کوئی بھی ان تیود کی پابندی کی زحمت مول نہیں لیتا۔ اور اپنے کو اس تصنع کا مکلف نہیں ٹھہرتا۔ سب سے زیادہ اخلاص و ہدایت کے رموز و اسرار



اور زندگی کے حقائق کی گرہ کھولنے والے انبیاء ہیں ان کی تعلیمات اور انداز بیان آپ کے سامنے ہے۔ کیا ان میں کسی ایک نے بھی خیر و شر اور عدل و انصاف ایسی اہم اقدار کی تشریح و وضاحت میں اس انداز اور اسلوب کی پڑی کی ہے۔

پتے کی بات۔ علامہ نے اس مرحلہ پر اسلامی علوم و فنون میں منطق کے تداعل سے جو مفسدے پیدا ہوئے ہیں۔ ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بڑے پتے کی بات کہی ہے۔ کہ جب تک متذکرہ بالا فنون منطق کی دخل اندازیوں سے محفوظ رہے ہیں۔ ان میں وضاحت و افادیت بدرجہ اتم موجود رہی ہے۔ اور جب متاخرین نے ان وصفی پیمانوں کو اپنایا ہے۔ اختلاف رائے کا وہ طوفان اُٹھ آیا ہے کہ حقائق تک کی تعین مشکل ہو گئی ہے مثلاً اسم کیا ہے؟ اس کی کوئی ستر تعریفیں بیان کی گئی ہیں۔ جیسا کہ ابن النباری کی تصریحات سے واضح ہے۔ قیاس کیا ہے؟ اس کے بیس سے کچھ اوپر جواب دیئے گئے ہیں۔ یہی حال طب میں اور دیگر فنون کی تعریفات کی رنگارنگی اور بونفون کی ہے۔ بطف یہ ہے کہ خود یہ پیمانہ فکر و قیاس جسے ہم منطق کہتے ہیں تعریف حدود کے معاملہ میں اختلاف رائے سے اپنا دامن نہیں بچا سکا۔ ان کے ہاں بھی حیوان ناطق۔ انسان کی کوئی آخری تعریف نہیں بلکہ انسانیت کی کنہہ و حقیقت کو اس کے علاوہ دوسرے اسالیب میں بھی بیان کیا گیا ہے۔

جنس و فصل کی قید پر فنی اعتراض۔ حدود و تعریفات کے سلسلہ میں جنس و فصل کی قید پر علامہ کا فنی حیلہ یا اعتراض کہ جنس سے اہل منطق کی کیا مراد ہے۔ ظاہر ہے کہ صرف حیوان کے لفظ سے تو انسانیت کے حدود واضح ہوتے نہیں۔ اسی طرح خمر کی تعریف کرتے وقت محض سیال کہہ دینے سے اس کے کمیزات کا قطعی پتہ نہیں چل سکتا۔ لہذا مزید وضاحت کی خاطر یا تو تعریف طلب موضوع کے تمام محمولات اور صفات کا ذکر کیا جائے گا۔ اور یا پھر اس قریب تر صفت و نوع کے ذکر ہی پر اکتفا کیا جائے گا۔ کہ جس سے آگے بس ایک کر دی میز ہی رہ جاتی ہے۔ پہلی صورت میں یہ دشواری ہے کہ ان صفات و محمولات کی اتنی تعداد ہے کہ ان کا احاطہ مشکل ہے حیوان کے علاوہ جسم۔ جسم نامی حساس متحرک بالارادہ وغیرہ کیا کیا کہنا پڑے گا۔ یہ موٹے موٹے محمولات ہیں اور پھر غور و فکر کی رفتار اگر نہ رکے تو جسم کے ادھر متعدد صفات و محمولات اب بھی تجزیہ و تفحص کے متعین ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح بات متحرک بالارادہ پر جا کر ختم نہیں ہو جاتی۔ بلکہ انسانی صفات کا دائرہ اس سے زیادہ صفات تک وسیع ہے۔ دوسری صورت میں بھی اس نوع کی پیچیدگی کا سامنا ہے۔ انسان کے لئے حیوان یا خمر کے لحاظ سیال کا وصف ایسا نہیں کہ اس ناطق یا مسکرتے بالکل ملا ہوا اور قریب ترین قرار دیا جاسکے۔ بلکہ ان کے بین میں اور بہت سے محمولات فرض کئے جاسکتے ہیں۔ مثلاً ایک حیوان جو دو پاؤں پر چلتا ہو۔ جو مستقیم القامت ہو اسی طرح صرف سیال کہہ دینے سے شراب کی خصوصیات واضح نہیں ہو سکتیں۔ بلکہ اس سے آگے بڑھ کر اس سیال کو مشروب کہنا پڑے گا۔ اور مشروب کو لذت بخش یا لذیذ کے لفظ سے تعبیر کرنا ہوگا۔ یہی نہیں پھر اس لذت کی تعین کرنا پڑے گی کہ وہ

کس نوع کی ہے۔ اور انسانی مجبوریوں کے پیش نظر یہ کس کے اختیار میں ہے کہ لذت کی اس آخری نوع کو دریافت کرے کہ جہاں سے سکون کے حدود اولین کا آغاز ہوتا ہے۔

جنس کا ذکر کیوں غیر ضروری ہے۔ جنس کے ذکر کرنے کی سرے سے اس لئے بھی ضرورت نہیں کہ جب آپ فصل کا ذکر کریں تو اکثر دلالت تصنی کے طور پر اس میں جنس کا تصور خود بخود ذہن میں ابھر کرے گا۔ کیونکہ ناطق یا مددک کلیات بہر حال حیات کے اعلیٰ درجہ سے بہرہ ور ہوگا۔ اور حیوان ہی ہوگا۔ جمادات و نباتات کی صف میں تو ہوگا نہیں۔ اس لئے ارسطو کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ جنس و فصل دونوں کا ہونا حد نام کے لئے ضروری ہے۔ علامہ ابن تیمیہ اس مرحلہ پر خصوصیت سے اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ تعریف و حد نام کا مقصد کسی ایک میز یا فصل سے بھی پورا ہو سکتا ہے اور یہی وہ روش ہے جسے متکلمین اور حکماء اسلام نے بالعموم اپنے مضامین میں اجتہاد کیا ہے۔ کہ جب بھی کسی منہوم یا حقیقت کی ان کو وضاحت کرنا ہوتی ہے۔ تو صرف میزات کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔ اور جنس قریب سے تعرض ضروری نہیں سمجھتے۔

فصل کے ذکر پر اعتراض۔ فصل یا میز کی وضاحت کرتے ہوئے یونانی صفات کی دو قسمیں قرار دیتے ہیں۔ ایک وہ جو ماہیت و ذات سے تعبیر ہیں۔ اور دوسری وہ ان کی اصطلاح میں جنہیں عرض عام یا خاصہ کہتے ہیں۔ علامہ کا اس پر پہلا اعتراض یہ ہے کہ ماہیت و ذات کی تعیین کس پیمانہ سے ہوگی۔ ان کے نزدیک جنہیں یہ لوگ صفات ذاتیہ کہتے ہیں ان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ سراسر ذہن و فکر کی آفرین ہیں اگر ایک شخص نے اور اک صفات کو وصف ذاتی سمجھ لیا ہے تو اس پر کیا قدغن ہے۔ علامہ کے نقطہ نظر سے ماہیت و ذات کی تعیین میں ارسطو اور اس کے متبعین محض اس بنیاد پر غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے کہ انہوں نے ماہیات و ذاتیات کو ایسے حقائق فرض کر لیا کہ جن کا اپنا ایک مستقل وجود ہے۔ اور جو اپنے اجزاء و جزئیات سے علیحدہ بھی پائے جاتے ہیں۔ اور پہچانے جاتے ہیں جس کا یہ مطلب ہوا کہ اگر دنیا میں کوئی انسان زندہ نہ رہے جب بھی حقیقت انسانیہ کا تصور ان کے ہاں برقرار رہے گا۔ یا اگر اس عالم بستی و بود میں شراب و خمر کا نام نشان تک مٹ جائے جب بھی حقیقت سکر اپنا وجود قائم رکھے گی۔ یہ سفسطہ دراصل افلاطون کے نظریے مثل سے ابھرا ہے۔ اور اس کے قریب قریب یہ معنی ہیں کہ ہم معدومات کو بھی موجودات فرض کر لیں اور وجود و عدم میں جو بین اور امت فرق ہے اس کے حدود کو ملیا میٹ کر دیں۔ ظاہر ہے کہ کم از کم منطق میں اس تضاد کے لئے کسی گنجائش کا ٹھکانا محال ہے۔

منطق کی بد نصیبی۔ علامہ کا یہ اعتراض اس حد تک تو اپنے اندر بلاشبہ وزن رکھتا ہے کہ تنہا ناطقیت کو حقیقت انسانیہ تعبیر کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ حقیقت جسے ہم انسانیت کہتے ہیں اتنی سادہ اور بسیط نہیں ہے کہ کوئی ایک ہی لفظ اس کے تمام مالہ و مالمہ کی وضاحت کر سکے۔ ادراک کلیات یا عقل و فکر کی تنگ و تناز تو اس کا محض ایک پہلو ہے۔ جو ادنیٰ درجہ کا ہے۔ اس کے علاوہ اس کے متعدد دوسرے نفسی و باطنی پہلو ہو سکتے ہیں۔ کہ جو نسبتاً زیادہ اونچے اور زیادہ لطیف

ہوں۔ یہ منطق کی بنیسی ہے کہ اس نے مدارک انسانی کی تعین میں ٹھوکر کھائی اور ادراک کلیات کے تنگ دائرہ سے آگے نہ بڑھ سکی۔ ورنہ فکر و ادراک سے آگے بھی معرفت و حکمت کے کچھ بلند پایہ زینے ہیں، جن کی نشان دہی ہو سکتی تھی۔ مگر یہ کہنہ ناری مدیت ہے کہ اگر وصف ادراک و صنف و غیرہ کا مقابلہ کیا جائے۔ تو دونوں ایک ہی درجہ کے ٹھہریں گے۔ اور ان میں بجز وضعی و اصطلاحی فرق کے اور کوئی فرق پایا نہیں جائے گا۔ دمل نے اس حقیقت کو بنیادی صفات ( اور غیر بنیادی یا ثانوی صفات کہہ کر واضح کیا ہے۔

دوسرا فنی اعتراض۔ فصل و میز پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس سے بھی کشف حقیقت کا مقصد پورا نہیں ہو پاتا۔ کیونکہ اگر آپ پہلے سے انسانیت کا کوئی تصور ذہن میں نہیں رکھتے ہیں۔ اور برائے تجربہ اور اس کی فکری صلاحیتوں سے واقف نہیں ہیں۔ تو کسی طرح بھی ادراک کلیات کا مقصد آپ کی ذہنی گرفت میں نہیں آسکتا۔ اور اگر صورت حال یہ ہے کہ آپ اس سے واقف ہیں۔ تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ اس میں سے کوئی نئی اور خصوصی حقیقت نظر و بصر کے سامنے نہیں آتی۔

انسان کی تعریف کی حد تک ان کا تیسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ میز یا فصل مانع نہیں۔ اس میں فرشتے بھی ادراک و فکر کی نعمتوں سے بہرہ مند ہونے کی وجہ سے داخل ہیں۔ اور اگر کوئی جنات کے وجود کو تسلیم کرتا ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی مانتا ہے کہ ان کو اللہ تعالیٰ نے اشکال مختلفہ کو اختیار کر لینے کی عجیب و غریب صلاحیتیں بخشی ہیں۔ تو ان کو بھی اس مفہوم میں شامل سمجھنا چاہئے۔

کیا فتاؤں و ہلاکت انسان اس اعتراض کے جواب میں اسطو کے متبعین نے انسان کی تعریف میں کچھ اور صفات کا اضافہ کر کے وجود کا منطقی جز ہے کیا ہے۔ مثلاً حیوان ناطق کے آگے مائت کی قید بڑھادی ہے۔ لیکن اس پر علامہ کا پھبتا ہوا اعتراض یہ ہے کہ مائت کہلانے سے بھی کہاں کام چلتا ہے۔ کیونکہ جنات بالاتفاق فانی ہیں۔ ہمیشہ زندہ رہنے والے نہیں۔ اور ملائکہ کے متعلق بھی بعض علماء یہ رائے رکھتے ہیں۔ کہ ان کو بھی بالآخر موت و ہلاکت سے دوچار ہونا ہے۔ علاوہ ازیں جہاں تک انسان کی منطقی ماہیت کا تعلق ہے خود اس کو بھی کب موت مستلزم ہے۔ یہ آخری حصہ بہت دور رس نتائج کا حامل ہے۔ اس کے معنی ہم یہ سمجھتے ہیں کہ انسان اور خلود و بقا میں باہم کوئی منافات پائی نہیں جاتی۔ اور ہو سکتا ہے کہ کسی وقت یہ آیات و بیانات کا شکار انسان موت و ہلاکت کے اس چکر سے یکسر آزاد ہو جائے اور ان اسباب و وسائل پر قابو پالے۔ کہ جو حیات جاوید کے سلسلے میں اس وقت تک رکاوٹ بنے ہوئے ہیں۔

(باقی۔ باقی)

# زرتشت اور اس کا فلسفہ اخلاق

(۲)

تیسری قسم کا نظام اخلاق دوسرے نظام کی طرح بدی کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے انسانوں کو مشورہ دیتا ہے کہ اس کے خلاف ایک سبلی رویہ اختیار کیا جائے۔ خمر کا پُر جوش اور علی مقابلہ کرنے کی بجائے ایک طرح کا ذہنی اور قلبی رجحان پیدا کرنا ضروری ہے جس سے ظاہر ہو کہ ہم شر کے ان مظاہر کو پسند نہیں کرتے لیکن اس کے خلاف کوئی منظم یا کوئی مثبت اقدام کرنا۔ اس نظام اخلاق کے مطابق نہ صرف غیر مناسب بلکہ ناممکن العمل ہے۔ عیسائیت نے اس دنیا کی بُرائیوں اور اس کے تاریک پہلوؤں پر اتنا زور دیا کہ لوگوں کے ذہن میں یہ تصور سمایا کہ ان سے نجات انسانی کوششوں سے ممکن ہی نہیں۔ اس کے ساتھ ہی ایک دوسرا تصور خود انسان کی فطری بدی کا تھا جس کی رُو سے تمام انسان فطرتاً ہی پلٹشی طور پر گناہ سے ملوث ہیں اور بدی اور گناہ کا یہ داغ ان کو حضرت آدم سے ورثہ میں ملا ہے جس نے ابلیس کے دھوکے میں آکر خدا کے حکم کی نافرمانی کی اور اس کی پاداش میں وہ جنت سے نکال دیا گیا۔ عہد عتیق کی رُو سے دنیا کی موجودہ زندگی اسی سزا کا نتیجہ ہے۔ ان دونوں تصورات نے مل کر عیسائیت میں یہ اٹوکھا نظریہ پیدا کیا کہ خود خدا انسانوں کی شکل میں ظاہر ہوا تاکہ وہ صلیب پر چڑھ کر تمام انسانوں کے گناہوں کا کفارہ ادا کر سکے۔ اس نظریہ کا لازمی نتیجہ اگر ایک طرف انتہائی یا لوسی اور قنوطیت تھا جس سے بدی اور نیکی کی جنگ میں علما حصہ لینے کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا تو دوسری طرف ایک قسم کی اخلاقی نزاج بھی تھا۔ جب حضرت عیسیٰ تمام ان لوگوں کے گناہوں کا کفارہ ادا کر چکے ہیں جو عیسائیت کے دائرہ میں داخل ہو چکے ہیں یا آئندہ ہونگے تو پھر اخلاق و کردار کی اہمیت ہی ختم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ عیسائیت میں سینٹ پال اور لوتھر دونوں نے اس غیر اخلاقی عقیدہ کی تبلیغ کی کہ صرف حضرت عیسیٰ پر ایمان لانا نجات کے لئے کافی ہے۔ نیک و بد، اچھے یا بھلے کام انہیں اضرانہ از نہیں ہو سکتے۔ ایسی تعلیم کا نتیجہ علما رہبانیت ہے جو لوگوں کو اس چیز کی تعلیم نہیں دیتی کہ حق کے لئے اگر میدان کا رزار میں بھی آکر ناپاڑے تو جان و مال کی پرواہ نہیں کرنی چاہئے بلکہ جو یہ تعلیم دیتی ہے کہ اس میدان کا رزار سے ہزاروں میل دور بھاگ جانا چاہئے اور اگر ظالم اور جابر لوگ ظلم و جبر کریں بھی تو صبر سے ان کو برداشت کرنا چاہئے کیونکہ حقیقی امن اور فلاح اسی میں ہے۔ اگر کوئی نفرت اور حقارت سے پیش آئے تو اس سے محبت اور عزت کا سلوک کرنا ضروری ہے۔ اگر کوئی ایک لمبا نچہ مارے تو دوسرا لمبا نچہ کھاتے کے لئے دوسرا کھال پیش کر دینا صحیح مردانگی اور اخلاق ہے۔ تاریخی طور پر یہ اخلاقی نصائح ہمیشہ ناقابل عمل رہے ہیں لیکن اگر

ان کی اہمیت کسی حد تک تسلیم کر بھی لی جائے تو یہ صرف انفرادی دائرہ عمل میں تو گوارا کی جاسکتی ہیں۔ اگر اس طرح کی سلبی رواداری معاشری دائرہ میں روارکھی جائے تو شاید تمدنی زندگی ایک مختصر سے لمحہ کے لئے بھی قائم نہیں رہ سکتی۔ یہاں تو ہر قدم پر شر کے چھوٹے سے چھوٹے مظہر کا مقابلہ تندرہی سے کرنا پڑتا ہے، بدی کا ایک معمولی شائبہ بھی بغیر مٹائے نہیں چھوڑا جاسکتا، بدعنوانی اور بدکرداری کو سختی اور شدت سے ختم کرنے کے لئے ہر ممکن ذرائع استعمال کئے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان بظاہر شاندار نظریات پر نہ کبھی اس دنیا میں عمل ہوا ہے اور نہ کبھی ہو سکتا ہے۔

آں حضرت نے ایک دفعہ فرمایا کہ ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ بدی کے چلن کو روکے۔ اگر ممکن ہو تو ہاتھ سے یا زبان سے اور اگر یہ کسی سے نہ ہو سکے تو پھر دل میں اس کو بُرا جلنے، لیکن یہ ایمان کی سب سے کمزور شکل ہوگی۔ اس روایت سے یہ چیز صاف ہو جاتی ہے کہ بدی کا مقابلہ کرنا ہر صاحب فہم انسان کے لئے اولین فرض ہے۔ قرآن میں ایک جگہ صالح بندوں کی تعریف کرتے ہوئے اس فرض کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے کہ یہ لوگ وہ ہیں جو معروف کا حکم دیتے ہیں اور نہی سے دوسروں کو علی طور پر روکتے ہیں۔ (۱۱۲: ۹)

چوتھا نظام اخلاق وہ ہے جو بدی اور شر کے خلاف ایک علی اور مثبت اقدام کی نہ صرف دعوت دیتا ہے بلکہ انسانی فلاح و بہبود کا مکمل انحصار اس حکم اور عمل پر رکھتا ہے۔

رہبانی اور وحدت وجودی نظریات کے حامیوں نے اپنے طریقہ کار کی حمایت میں شر اور بدی کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا کہ بدی کا کوئی علیحدہ وجود نہیں۔ چونکہ وجود پستی و وجود خیریت وجود شر کا ہے اور اس کے علاوہ اور کوئی وجود نہیں تو لامحالہ اس سے یہی نتیجہ مل سکتا ہے کہ بدی اور شر کا وجود محض اعتباری ہے۔ وہ چیز جو ہمیں بُری معلوم ہوتی ہے درحقیقت ایسی ماہیت کے لحاظ سے ہر قسم کے اخلاقی حکم سے مبرا ہے۔ اس کا اچھا یا بُرا ہونا ہمارے عارضی مقاصد اور وقتی تقصیرات پر مبنی ہے۔ مولانا جامی لاریج میں لکھتے ہیں کہ شر کوئی مثبت حقیقت نہیں بلکہ خیر کا عدم ہے۔ جب کوئی شے اپنی حقیقی ماہیت کو ظاہر کرنے سے عاجز ہو یا حالات کے ماتحت وہ عارضی طور پر ظاہر نہ کر سکے تو اس کی کوہم شر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اگر اس نقطہ نگاہ کو تسلیم کر لیا جائے تو خیر اور شر کا انفرادی وجود اور اس کی بنا پر اخلاق اور روحانیت کا تمام نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اگر بدی بدی نہیں بلکہ نیکی ہی کی ایک معکوس شکل ہے تو پھر اس زندگی میں کسی قسم کی اخلاقی تگ و دو یا ہمیر سیرت کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ لیکن زرتشت کے نزدیک یہ تجزیہ بالکل غلط ہے۔ نیکی اور خیر کی طرح بدی اور شر کا وجود ایک مستقل بالذات حقیقت ہے اور کسی قسم کی منطقی موشگافیوں سے اس کے خطرناک عواقب سے چشم پوشی نہیں کی جاسکتی۔ کائنات میں باہمی توافق اور یکجہی کے ساتھ ساتھ تصادم اور جگاڑ کے آثار بھی پائے جاتے ہیں اور ایک صحت مند زندگی بسر کرنے کے لئے ان کے خلاف ایک مسلسل جدوجہد انسان کے لئے ایک ضروری امر ہو جاتا ہے۔ اسی طرح انسان کی اپنی داخلی اور نفسیاتی زندگی میں ایک ناگزیر تصادم موجود

ہے اور ایک صحت مند انسانیت کے بقا کے لئے ان خطرناک عوامل پر قابو پانا ناگزیر ہے یہی حالت انسانی سوسائٹی کی ہے۔ اگر اخلاقی اقدار کا استحکام نہ نظر ہو تو ہر انسان کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ بین الانسانی تعلقات میں سے حسد، بغض، عناد، رنجشوں کو دور کر کے ایک بلند وارفیع مقصد کے لئے آپس میں یک جہتی پیدا کی جائے۔

شر کی اس عالمگیری کو ختم کرنا ہی مذہب اور اخلاق کا مقصد ہے لیکن یہ مقصد محض انفرادی اصلاح اور زندگی سے فرار سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ زرتشت کے نزدیک یہ کافی نہیں کہ ہر انسان اپنے اپنے طور پر نیکی کو اختیار کرے اور بدی سے مجتنب ہو بلکہ ہر شخص اس کوشش میں لگا رہے کہ دوسرے انسانوں کو بھی یہی توفیق نصیب ہو۔ خود نیک بننا اور دوسروں کو نیکی کی ترغیب نہ دینا، خود بدی سے کنارہ کش ہونا اور دوسروں کو بدی اور فواحش میں مبتلا دیکھ کر کوئی تحریک محسوس نہ کرنا۔ زرتشت کے نزدیک کوئی قابلِ فخر کام نہیں، بلکہ محض ایک سبلی فعل ہے۔ وہ شخص جو کسی خوفناک بیماری کی دوا معلوم کرتا ہے، جو مختلف وبائی امراض پر قابو پانے کے مختلف کامیاب طریقے ایجاد کرتا ہے وہ طبعی شر کی قوتوں کو کمزور کرنے میں مدد و معاون ہے۔ جو انسان کے قلب کی تاریکیوں کو علم و شعور کی روشنی سے دور کرے، جو تعصب اور تنگ نظری کے خلاف علمِ جہاد بلند کرے، جو ظلم و نا انصافی، فسق و فجور، جرم و عصیان کو نیا منیا کرنے کے لئے میدانِ کارزار میں اتر پڑے وہی انسان درحقیقت انسانیت کا صحیح خادم، اخلاق کا بہتر علمبردار اور روحانیت کا بلند ترین مظہر ہے۔ طبعی اور اخلاقی بدیوں کا وجود ہر وقت انسانوں کو دعوت دے رہا ہے کہ وہ اس کو ختم کرنے کے لئے ہر ممکن اور جائز طریقوں کو استعمال میں لاکر پوری کوشش کریں اور اس کوشش میں خدا ان کے ساتھ مکمل تعاون کے لئے تیار ہے۔ سپینوزا کا خیال تھا کہ خدا ایک کامل وجود ہے اس لئے اس کے ساتھ کسی مقصد کی نسبت کرنا اس کے کمال کی تفتیش ہوگا۔ بعض دوسرے مفکرین کا خیال ہے کہ اس دنیا میں شر کا وجود خدا کے مصدرِ خیر ہونے کے منافی ہے۔ ان مختلف نظریات کے مقابلہ میں زرتشت کا ایک ہی جواب ہے کہ یہ کامنات مکمل نہیں بلکہ ناتمام ہے اور اب انسان کا فرض ہے کہ اس کام کو اپنے ذمہ لے۔ یزدان اور اہرمین کی مسلسل کش مکش اسی مقصد کے لئے ہے کہ انسان اس میں پوری تندی سے حصہ لے اور اپنی پوری قوت یزدان کی مدد میں صرف کرے۔ فتح اور کامرانی آخر کار انسان کی کوششوں کو حاصل ہوگی کیونکہ باطل کے مقابلہ پر حق کی فتح یقینی امر ہے :

جاء الحق وذهب الباطل، ان الباطل حق ظاہر ہو گیا اور باطل دب گیا، یقیناً باطل مٹنے والی

چیز ہے۔

کان زہوقا۔

چین میں لاؤزاکے مقابلہ پر کون فیوشس، ہندوستان میں گوتم بدھ کے مقابلہ پر کرشن اور مشرق وسطیٰ میں حضرت عیسیٰ کے مقابلہ پر زرتشت اسی چوتھے نظریہ اخلاق کے علمبردار تھے اور اسی لئے نیٹیشے نے جب عیسائی رہبانوں کے نظام پر حملہ کیا تو زرتشت کے نام پر اپنی ایک کتاب کو منسوب کیا۔ نیٹیشے شاید پہلا مغربی مفکر تھا جس نے اپنی معاصر سوسائٹی کی اخلاقی خرابیوں کو محسوس کیا۔ اس کے خیال میں مروجہ اخلاقی اقدار

جس کو اس نے غلامانہ اخلاق کا نام دیا ذوال کاپیش خیمہ ہیں۔ اس لئے ان کو ترک کر کے ایک صحت مندانہ اخلاق کو رواج دینا ضروری ہے۔ اس نے زرتشت کے نظریہ خیر و شر کو بہترین سمجھ کر اسے اختیار کیا۔ ان دونوں کے نزدیک انسان کا فرض ہے کہ وہ زندگی کے ہر پہلو اور ہر کونے میں شر کی قوتوں کا مقابلہ کرے تاکہ خیر اور بھلائی کی قوتوں کو تقویت ہو۔ نیٹیشے نے خدا کا انکار کیا تو صرف اس لئے کہ انسان اکثر اپنی تمام ذمہ داری اپنے کندھوں سے اتار کر خدا کے سپرد کر دیتے ہیں اور خود اس کش مکش سے فرار اختیار کر لیتے ہیں۔ اس نے اعلان کیا کہ ”خدا اب مر چکا ہے“ اور خیر و شر کی جنگ ہنوز اسی طرح بلکہ پہلے سے بھی زیادہ خطرناک حالت میں ہمارے سامنے ہے اس لئے اب ہمارا فرض ہے کہ تمام پُرانے غلط تصورات کو ذہن سے خارج کر کے اس جنگ کے لئے تیار ہو جائیں۔ زرتشت اس حد تک نیٹیشے کا ہم نوا نہیں ہو سکتا تھا۔ اس کے نزدیک اس جنگ میں حصہ لینا انسان کا اپنا کام ہے لیکن اگر وہ ہمت سے ایک قدم اٹھائے گا تو تائید ایزدی سے اس کا ہر قدم فیصلہ کن ثابت ہو گا۔ نیٹیشے کی تمام تر کوشش کا مقصد کامل افراد پیدا کرنا تھا اور زرتشت کا مطمح نظر ایک صالح انسان کی تعمیر۔ نیٹیشے چند انسانوں کی تخلیق کا خواہش مند تھا جو عوام کا لانا عام کی راہبری کر سکیں۔ زرتشت کے سامنے انہی عوام کی قلب مابیت تھی تاکہ وہ اپنی اور اپنے جیسے دوسروں کی اصلاح کر سکیں اور اس طرح ایک صالح معاشرہ وجود میں آئے جس سے یہ دنیا اور اس کی زندگی میں چین، امن، انصاف اور عدل کا رواج ہو۔

زرتشت کے ہاں زندگی مابعد الموت کا تصور بہت نمایاں نظر آتا ہے اور یہی اس کی خصوصیت ہے۔ مغربی ناقدین کی رائے ہے کہ یہ تصور یہودیت کی ابتدائی کتابوں میں موجود نہیں۔ سیاسی زوال کے بعد جب بنی اسرائیل جلاوطنی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہوئے تو اس وقت وہ زرتشتی دین سے دوچار ہوئے اور یہیں سے انہوں نے مابعد الموت زندگی کے مختلف تصورات حاصل کئے۔ لیکن یہ تنقید حالات کے غلط تجزیہ کا نتیجہ ہے۔ قرآن کی رو سے انسانوں کی ہدایت کا کام خدا کے ذمہ تھا اور اس لئے مختلف تاریخی ادوار میں ہر جگہ پیغمبر آتے رہے جنہوں نے انسانی فلاح و بہبود کے مراحل مستقیم کی نشان دہی کر دی۔ خدا کے وجود، اس کی توحید، حیات مابعد الموت کے عقیدوں کی تشریح اسی مقصد کا ایک جزو تھی جو مختلف رسولوں نے اپنی اپنی قوم اور اپنے اپنے زمانہ میں کر دی۔ اگر یہودیوں کی کتب مقدسہ میں حیات مابعد الموت کی تفصیلات نہیں ملتیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ انہوں نے یہ تصور بعد میں مزید دینا کے پیروؤں کے ذریعہ حاصل کیا بلکہ یہ اس چیز کا بین ثبوت ہے کہ ان کتابوں میں تحریف ہو چکی تھی یا وہ اصل کتابیں زمانے کی دستبرد سے محفوظ نہیں رہ سکیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ حقیقت اپنی جگہ ناقابل تردید ہے کہ زرتشت نبی کی تعلیم میں حیات بعد الموت کا تصور تمام سامی مذاہب، یہودیت، عیسائیت اور اسلام کے عقائد سے بہت زیادہ مماثل ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہو گا کہ مزدیتا کی تعلیم کا منبع وہی مصدر ہدایت ہے جس نے دنیا کے مختلف حصوں میں مختلف نبیوں کے ذریعے انسانوں کی دینی راہنمائی کی۔ اگرچہ زرتشت خالص آریہ اقوام میں پیدا ہوا اور انہی کے ایک گروہ کی ہدایت کا کام اپنے ذمہ لیا لیکن اس کا دین حیات بعد الموت کے تصور کے

مخالصے باقی تمام آریہ اقوام سے ممتاز ہے۔ ہندوستان اور یونان میں آریوں نے تنازع اور لڑائیوں کے چکر کے نظریات پیش کئے اور اسی کے نتیجہ میں ان کے ہاں قنوطیت اور زندگی سے فرار کا تصور نمایاں طور پر پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس زرتشتی نظام فکر میں اس زندگی کی اہمیت اور موت کے بعد کی زندگی کے تصورات باقی سب سماجی مذاہب کے اس قسم کے تصورات سے مشابہ ہیں۔

زرتشتی نظام میں ہر انسان تین چیزوں سے مرکب ہے، جسم، زندگی اور روح۔ روح چونکہ مادی اور نامیاتی محسوس کے وجود میں آنے سے پہلے موجود تھی اس لئے وہ ابدی اور لافانی ہے۔ وہ پیدائش کے وقت جسم میں داخل ہو جاتی ہے اور موت کے بعد جدا ہو جاتی ہے۔ تن اور روح کا تعلق گھوڑے اور گھوڑے سوار کا سا ہے۔ رہبانی نظام اخلاق کے برعکس زرتشت نے جسمانی صحت اور طہارت کی مناسب اہمیت کا اقرار کیا چنانچہ بدنی طہارت زرتشتوں کے ہاں آج تک مذہبی اعمال میں شامل ہے۔ اسی مقصد کے تحت روزے رکھنے کی ممانعت کی گئی کیونکہ اس سے جسمانی صحت کو نقصان پہنچتا ہے اور روزہ رکھ کر انسان نیکی اور بھلائی کے کام نہیں کر سکتا۔ چنانچہ دنیا پر یاد دہیں لکھا ہے : ”اس اصول کو یاد رکھو، وہ شخص جو کھانے سے پرہیز کرتا ہے اس قابل نہیں ہوتا کہ نیکی کا کام کر سکے، زراعت کی ذمہ داری برداشت کر سکے یا طاقتور بنے پیدا کر سکے۔ ساری مادی دنیا خوراک کے ذریعہ قائم ہے، فاقہ ہے وہ مر جاتی ہے۔“

طہارت صرف انسانی جسم کی ضروری نہیں، بلکہ پانی، آگ، ہوا اور مٹی سبھی اجزاء کو پاک، اور صاف رکھنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ زرتشتی اخلاق کو سمجھنے کے لئے یہ بات ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ زرتشت کی تعلیم و تبلیغ کا سارا دار و مدار دو اہم باتوں پر تھا۔ ایک طرف مختلف دیوتاؤں کی پرستش ترک کر کے خدائے واحد کی عبادت اور دوسری طرف خانہ بدوشی کی زندگی کو ترک کر کے تمدنی زندگی کا اختیار کرنا۔ اس کی خواہش تھی کہ اس کی قوم صحرائوں کی زندگی کو ترک کر کے شہروں میں آباد ہونا سیکھ لے۔ اس لئے اس کے نظام اخلاق میں کاشتکاری اور اس کے متعلقہ امور کے متعلق خاص ہدایات ملتی ہیں۔ پانی، آگ، ہوا اور مٹی کی پاکیزگی کا حکم بھی اسی ضمن میں آتا ہے اور اسی لئے زرتشت نے مردوں کو دفن کرنے یا آگ میں جلانے یا دریا میں پھینک دینے کی ممانعت کر دی۔ ان کے ہاں رواج تھا کہ اونچی جگہوں پر میت کو رکھ دیتے تھے تاکہ جالور اس کو کھا جائیں اور اس طرح پانی، ہوا، مٹی اور آگ نجاست سے بچی رہیں۔

اس کے اخلاقی نظام میں انسان کے اختیار کو نمایاں حیثیت دی گئی ہے۔ جب انسان کی فلاح کا تمام دار و مدار خیر و شر کی جنگ میں حصہ لینا اور خیر کی قوتوں کا ساتھ دینا ہے تو اس سے لازمی طور پر اس کے اختیار کی آزادی کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اس کے ہاں کسی قسم کے رہبانی توکل اور جبریہ عقائد کی گنجائش ہی نہیں۔ شریعت نے جو قانون اس کے سامنے رکھا ہے، اس پر چل کر انسان اپنے مادی اور روحانی مقاصد حاصل کر سکتا ہے اور



اس طرح خدا کی رضا اور خوشنودی سے بہرہ ور ہو سکتا ہے۔ خود مسلمانوں میں یہ تصور موجود تھا کہ محسوس خالص قدری گروہ سے تعلق رکھتے تھے چنانچہ محمود شہزادی گلشن راز میں کہتا ہے :

ہر اس کس را کہ مذہب غیر جبر است      نبی فرمود او مانند گبر است

نیک اعمال کا بدلہ اور اجر زرتشت کے نزدیک دونوں جہانوں میں ملتا ہے۔ چنانچہ جہاں کسی مہنتی آدمی کا ذکر ہے جس نے کھیتی باڑی میں پوری تندہی سے کام کیا تاکہ لوگوں کو بھوک، پیاس، بیماری اور فاقہ سے محفوظ کرے، وہاں اس کی نیکی کا اجر اگر آخرت میں نجات اور سعادت ہے تو اس دنیا میں اسے موشیوں کی بہتات اور غنے کی فراوانی بھی میسر آئے گی۔ لیکن اس کے باوجود یہودیوں کی طرح زرتشت نے اپنے پیروؤں کی نگاہ کبھی اس دنیا کی کامیابی تک محدود نہ رکھی بلکہ آخرت کی بہتر اور اعلیٰ زندگی کا نقشہ ہمیشہ قائم رکھا۔ اس کے نزدیک انسان کی تمام کوششوں اور تنہاؤں کا آخری اور پایہ نڈا نتیجہ وہی زندگی ہے جہاں وہ اپنے رب و مولا اہورامزدا سے ملاقات کر سکے گا۔ اس دن صرف اس کے اعمال ہونگے، کسی آقا یا پیر کی سفارش کام نہ آسکے گی۔ کوئی دوسرا شخص اس کے برے کاموں کا بوجھ اٹھا نہیں سکے گا۔ صرف اس کے اپنے اعمال اس کی سعادت یا شقاوت کا باعث ہونگے۔ اس کے نیک خیالات، نیک الفاظ اور نیک اعمال جنت کی کنجی ہیں۔ اس کے برے خیالات الفاظ اور اعمال ہی جہنم کا راستہ تیار کرتے ہیں۔ جس کے مجموعی اعمال میں نیکی کا پلڑا بھاری ہوگا وہی فلاح پائے گا جس کے مجموعی اعمال میں بدی کا پلڑا بھاری ہوگا، وہ خامس و نامراد ہوگا۔ جنت کے لئے جدید فارسی میں لفظ بہشت ہے جو اوستا کے لفظ و ہشتہ سے ماخوذ ہے۔ و ہشتہ کے معنی بہترین کے ہیں۔ آج اچھا ہونے کی کوشش کرو، کل سے بہتر اور اس سے اگلے دن بہترین اور اس مسلسل کوشش کا نتیجہ بہشت اور حیات جاودانی ہے۔

اس زندگی کے اختتام پر ایک ایسا دور ضرور آئے گا جب شر اور بدی کی تمام قوتوں کا استیصال ہو سکے گا اس وقت ایک آخری نبی نمودار ہوگا جو اس دنیا میں خیر اور نیکی کو رائج کرنے میں کامیاب ہوگا۔ اس کے بعد قیامت یعنی رستہ اخیر ہوگی جب تمام انسان زندہ کئے جائیں گے اور بدی کی روحوں کو جہنم سے نکال کر ان کے گناہوں سے پاک کیا جائے گا۔ اس کے بعد ہمیشگی کی زندگی جس میں بڑھاپا، کمزوری، موت، بیماری، غم، دکھ سب غائب ہونگے اس وقت اہرمن سے کیا سلوک ہوگا؟ اس کے متعلق کوئی تفصیل نہیں ملتی۔ لیکن چونکہ اس چیز کا اعلان موجود ہے کہ شر اور بادی کا مکمل استیصال ہو جائے گا تو اس سے یہ استنباط کیا جاسکتا ہے کہ اہرمن کی شرانگیز قوتوں کا بھی خاتمہ ہو جائے گا۔ بدی تبھی پیدا ہوگی جب بدی کا منبع و مصدر ابلیس، اپنی فطرت صحیحہ پر دوبارہ آجائے گا۔

لیکن زرتشت کے نزدیک ضروری نہیں کہ یہ دور اس کائنات کے آخری حصہ میں نمودار ہو۔ اس کے قول کے مطابق اگر تمام بنی نوع انسان اس کش مکش حیات میں نیکی کی قوتوں کا ساتھ دینے کے لئے تیار ہو جائیں اور

اپنی تمام کوششوں کو اس مقصد عظیم کے حصول پر مرکوز کر دیں، تو یہ چین و امن، عدل و انصاف کا دور ہو وقت اور ہر زمانے میں مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اور زرتشتی نظام اخلاق کا تمام مقصد ایسے ہی مکمل معاشرہ کو وجود میں لانا تھا۔ ”اے اہورا مزدا میں تم سے پوچھتا ہوں، وہ سچا اور نیک انسان جو اپنے خاندان، اپنی قوم اور اپنے ملک کی بھلائی اور بہتری میں کوشاں ہوں، وہ تمہارے جیسا کیسے ہو سکتا ہے؟

”وہ کب تمہاری رضا کو حاصل کر سکے گا؟ اس کے کون سے اعمال تمہیں زیادہ پسندیدہ ہونگے؟ ہر اس آدمی کے لئے جو بوش و عقل رکھتا ہے، جو غور و فکر کر سکتا ہے، وہ شخص جو ہر حالت میں پوری قوت کے ساتھ راستی کا علم بلند رکھے، جو اپنے الفاظ اور اعمال میں سچائی کا نمونہ ہو۔ وہی شخص اے مزدا اہورا تیرا بہترین مددگار ہے۔“ وہی شخص اے امزدا اہورا، جو تیرا حقیقی معنوں میں دوست ہے، تیرے انعامات کا مستحق ہے جو اس فانی دنیا میں صحت، خوشی اور دولت کی شکل میں ہوگی اور آخرت میں ابدی زندگی کی شکل میں، اس شخص کو ہمیشگی کے لئے تم سے ملاقات کا شرف حاصل ہوگا اور وہی منہ پاک کی طاقت سے سرفراز جائے گا۔“

زرتشت کے فلسفہ اخلاق کی بنیاد تین چیزوں پر ہے: اندیشہ نیک، گفتار نیک، کردار نیک۔ ان کے مقابلہ پر تین چیزوں سے بچنے کی ہدایت ہے: اندیشہ بد، گفتار بد اور کردار بد۔ فردوسی نے شاہنامہ میں ان تینوں چیزوں کی طرف اشارہ کیا ہے:

ہر آن کس کہ اندیشہ بد کند	بفرجام بد با حق خود کند
رخ مرد را تیرہ دار دروغ	بلندیش ہرگز نگیرد فروغ
کسے کو بود پاک یزدان پرست	نیازد بہ کردار بد، سچ دست

ان کی بنیاد پر سامے اخلاق کی تعمیر ہوتی ہے۔

اے اہورا مزدا! اے اثنائے زیبا! ہم اپنے لئے ایک ایسی چیز منتخب کرنا چاہتے ہیں اور ایسا اندیشہ، گفتار و کردار

بجالاتیں کہ دونوں جہانوں میں بہترین ہو۔“

”اے اہورا مزدا! ہم اس پیغمبر کے کلام کے خواستگار ہیں تاکہ راستی کے بہترین قصور کو لوگوں میں پھیلاؤں۔“

”اے اہورا مزدا! پاک خیال، راستی اور درستی، کردار و گفتار و آئین نیک کی مدد سے تیرا قرب حاصل کرنا چاہتے ہیں۔“

”اے مزدا اہورا! تیری ثنا کرتے ہیں اور تیرے سپاس گزار ہیں۔ اندیشہ نیک، گفتار نیک اور کردار نیک سے تیرا قرب چاہتے ہیں۔“

”اے اہورا مزدا! شاید کہ ہم دیکھ سکیں، شاید کہ تمہارا قرب ہمیں حاصل ہو، شاید تیری ہمیشہ کی دوستی ہمیں میسر ہو۔“

بہترین و بلاترین راستی کے ذریعے۔“

”اب میں چاہتا ہوں کہ اس کشیدہ کو جو اندیشہ، کردار و گفتار نیک کا مقام ہے، اپنی آنکھوں سے دیکھوں۔ میں نے

راستی کے توسط سے آہورا مزد کو پہنچانا۔

ان اقتباسات میں لفظ راستی اور اس کے لفظ اشاکا ترجمہ ہے۔ لیکن اشاکا زرتشتی اخلاق میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے اور اس کا مفہوم بہت وسیع ہے یہ ایک اخلاقی قانون ہے جس کے مطابق کائنات کی تخلیق ہوئی اور جس کے مطابق وہ آج تک اپنے فرائض سر انجام دے رہی ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ اسی اشاکا یعنی راستی پر گامزن ہو کیونکہ اسی سے وہ آہورا مزد کا قرب حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے مفہوم میں تربیت، یکسانیت، ہم آہنگی، ضبط نفس اور تمام وہ افعال جن میں خلوص، راستی اور صلہ رحمی مضمر ہو شامل ہیں۔ اعمال و کردار کی ہم آہنگی اور ضبط نفس سے راستی اور تقویٰ پیدا ہوتا ہے بے آہنگی اور انقطاع روباہط سے فسق و فجور۔ اشاکا سے انسانی روباہط کا قیام اور دروغ (یعنی دروغ) سے روباہط کا انقطاع۔ اس لئے زرتشتی اخلاق میں ہر انسان کا فرض ہے کہ اشاکا یعنی تقویٰ اور قانون راستی کی مکمل پابندی کرے۔ اسی حقیقت کو قرآن نے مندرجہ ذیل آیت میں ذکر کیا ہے:

الذین ینقصون عہد اللہ من بعد میثاقہ وہ لوگ جو اللہ کے عہد کو مضبوط باندھ کر بعد میں توڑ دیتے ہیں، اللہ نے جسے جوڑنے کا حکم دیا ہے اسے کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں، حقیقت میں یہی لوگ نقصان اٹھائے ہوئے ہیں۔

الذین یوفون بہ عہد اللہ ولا ینقصون الميثاق والذین یصلون ما امر اللہ بہ ان یوصل ویخشون ربہم ویحافظون سوء الحساب۔

ان دونوں جگہ قرآن یہ ذہن نشین کرانا چاہتا ہے کہ انسان کی اخلاقی زندگی کا دار و مدار ایک ایسے قانون پر ہے جس میں چند روباہط کا قیام اور استحکام انسان کی اجتماعی و انفرادی فلاح کے لئے ناگزیر ہے۔ روباہط کے انقطاع سے مراد ہر وہ خرابی ہے جس سے انفرادی، معاشرتی، قومی، بین الاقوامی معاملات میں فسق و فجور پیدا ہوتا ہے۔ زرتشتی اشاکا تقویٰ قرآن کی زبان میں انسانی روباہط کا استحکام ہے۔ اسی کے قیام اور استحکام پر فلاح کا دار و مدار ہے۔ چنانچہ ہوم یشت میں آہورا مزد کہتا ہے: ”میں ان کے ساتھ ہوں جو دنیا میں امن کو قائم رکھتے ہیں، ان کے ساتھ نہیں جو دنیا میں فساد پیدا کرتے ہیں۔“ یسنای ۲۷ بندہ میں مذکور ہے: راستہ صرف ایک ہے اور وہ اشاکا یعنی راستی اور تقویٰ کا راستہ ہے۔

باقی سب راستے غلط اور گمراہ کن ہیں۔ گاتھا اشتود میں مذکور ہے: ”جو شخص کسی دوسرے کو راستی اور درستی کا راستہ دکھائے گا وہ اس دنیا میں جو آہورا مزد کی رہائش ہے خیر کثیر پائے گا۔“ تمام یونانی مؤرخوں نے متفق الزبان ہو کر اس چیز کا ذکر کیا ہے کہ ایران قدیم میں تین چیزوں کی تعلیم ضروری سمجھی جاتی تھی: گھوڑے کی سواری، تیراندازی اور سچ بولنا۔ زرتشتی ایران میں جھوٹ بولنا مجناہ کبیرہ شمار ہوتا تھا اور اس کے بعد قرضدار ہونا، کیونکہ ان کے نزدیک قرضدار کے لئے جھوٹ بولنا بعض دفعہ ناگزیر ہو جاتا ہے۔

عبد جعفر شاہ پٹلواروی

# سود خواری کی تسمین

(حدیث کی روشنی میں)

چھوٹے چھوٹے اور محدود معاملات و عادات کو رائج کرنا یا ختم کرنا زیادہ دشوار نہیں لیکن مال کا معاملہ دونوں میں کچھ ایسا پیوست ہوتا ہے کہ اسے اکھاڑنے کے لئے ایک تو ذہنی تبدیلی اور محکم اخلاقی بلند سی پیدا کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ دوسرے یہ بھی لازم ہوتا ہے کہ ایک ہمہ گیر اور بیخ گرفتہ نظام کو بدلنے سے جو نقصان دکھائی دیتا ہو اس کی تلافی کا سامان بھی پیدا کر دیا جائے جو اس کا بدلہ اٹکے ہو۔ اس مقصد کی تکمیل کے لئے بڑے گہرے غور و فکر کی اور انتہائی محتاط قدم اٹھانے کی ضرورت ہوگی۔ اس پیچیدگی کو محض ایک مفتی حل نہیں کر سکتا۔ اسے وہ مرد مومن حل کر سکتا ہے جو ایک طرف تو اپنی روح کی گہرائیوں میں اسلامی اقدار کو جذب کئے ہوئے ہو اور دوسری طرف اقتصادیات و معاشیات کے فن پر عبور کامل رکھتا ہو اور دنیا کے نظام معاش، نظام تجارت اور رائج الوقت اصول مبادلہ پر گہری نگاہ رکھتا ہو۔

مسئلہ ربا (سود) کی نزاکت کا اندازہ سیدنا عمرؓ کے اس جملے سے کیجئے :

..... ثَلَاثٌ وَدَدْتُ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عَهْدَ الْإِنْفَاقِ مِنْ عَهْدِ الْإِنْتَهَى إِلَيْهِ.

الجِدُّ وَالْكَلَالَةُ لِلْأَوَّلِ مِنَ الْإِبْرَاءِ. (لِلْمَنْعَةِ الْآلِهَا الْكَلَا)

میں باتیں ہیں جن کے متعلق مجھے تمنا ہوتی ہے کہ کاش حضور ان کے متعلق واضح اور آخری احکام بتا جاتے۔ ایک

دوا کا ترکہ، دوسری کلام کا حصہ اور تیسری سود کی بعض قسمیں۔

یہ جملہ اس شخص کی زبان سے نکلا ہے جس کے ہاتھ میں تقدیر ابرام ہے، جس کے قبضے میں دنیا کی اقتصادی پالیسی ہے اور یہ جملہ اس وقت نکلا ہے جب کہ عہد نبوت کو ابھی چند سال ہی گزرے ہیں اور ایسی حالت میں نکلا ہے جبکہ تمدن سمٹنا ہوا ہے، زندگی سادی ہے، لین دین کا طریقہ سہل ہے، معاملات پیچیدہ نہیں، بینکوں کا تصور تک نہیں، مبادلہ زر میں کوئی دشواری نہیں۔

ذرا ٹھنڈے دل سے سوچئے کہ جب ان حالات میں سیدنا عمرؓ جیسا انسان مسائلِ ربائی میں الجھن محسوس کرتا ہے تو آج جبکہ ساری دنیا کا نظام اقتصادیات انتہائی پیچیدہ ہے کیوں نہ شدید الجھنیں محسوس ہوں گی۔

اسلام محض چند خوش آئینہ اور خیالی تصورات کا نام نہیں بلکہ یہ حقائق سے بحث کرتا ہوا زندگی کے ان ٹھونس مسائل کو حل کرتا ہے جن سے انسان کو نہ انفراداً و نہ اجتماعاً اسلام ان تمام راستوں سے آتا ہے جن کا کچھ بھی

تعلق مسائل حیات سے ہے۔ معاشیات کو انسانی زندگی میں غیر معمولی دخل ہے اور معاشیات ہی کے سلسلے میں وہ لیڈ ہیں بھی آتا ہے جسے سودی کاروبار کہتے ہیں۔ شاید کسی جرم کے لئے قرآن پاک میں ایسی سخت تہدید نہیں آئی ہے جیسی سود خواری کے لئے وارد ہوئی ہے۔ ارشاد ہے کہ:

فَان لَّهٖ تَفْعَلُوْا فَاذِلْکُمْ بِحَرْبٍ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهٖ۔

اگر تم اس سے باز نہیں آتے تو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے کے لئے تیار ہو جاؤ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ معاشی اور ساتھ ہی اخلاقی توازن میں سود سے زیادہ اور کوئی شے بگاڑ پیدا کرنے والی نہیں۔ اسلام اسے ساری دنیا سے ہمیشہ کے لئے ختم کر دینا چاہتا ہے۔ اس کے باوجود یہ بھی صحیح ہے کہ جہاں یہ خواست جڑ پکڑے ہوئے ہو وہاں سے اسے ایک سخت ختم نہیں کیا جاسکتا۔ ورنہ اس سے دوسری قسم کا ویسا ہی معاشی بگاڑ پیدا ہو جائے گا۔ اسے بھی غلامی کی طرح بتدریج ہی ختم کرنا چاہئے۔ سود خواری ہمیشہ ہی سے بُری چیز تھی حتیٰ کہ شریعت موسوی میں بھی یہ ویسی ہی حرام ہے۔ لیکن اس کی حرمت کا حکم ہجرت کے بھی کئی سال بعد نازل ہوا۔ یہ تاخیر بتاتی ہے کہ اسے دفعۂ ختم کرنا مناسب نہ تھا۔ علاوہ ازیں سب سے اہم بات تو یہ ہے کہ اس کی تحریم اسی وقت مؤثر ہو سکتی ہے جب دنیا کے معاشی نظام کی کنجی اپنے ہاتھ میں آجائے۔ ساری دنیا میں ایک چیز عالمگیر طور پر رائج ہو تو ایک آدمہ چھوٹا معاشرہ خود اپنی سوسائٹی میں بھی اسے ختم کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ آج دنیا کے کاروبار ایک دوسرے سے اس طرح گتے اور جڑے ہوئے ہیں کہ کسی رائج الوقت روش کاروبار کو تنہا ایک قوم یا ایک ملک ختم کر کے کامیاب نہیں ہو سکتا خصوصاً وہ ملک یا قوم جس کے ہاتھ میں معاشیات کی عالمی پالیسی نہ ہو۔

ربا کا تصور اس حدیث نبوی سے پیدا ہوتا ہے جس میں ”الفضل سلبوا“ (زائد حصہ سود ہے) فرمایا گیا ہے۔ یعنی جتنا دیا جائے اتنا ہی واپس لیا جائے، اگر زائد لیا یا دیا جائے گا تو وہ ربا ہو گا۔ ”الفضل سلبوا“ کو یا ایک نہایت مختصر اور جامع تعریف ہے سود کی۔ لیکن زندگی پر اس کا کہاں کہاں اور کس کس شکل سے اثر پڑتا ہے اور کس کس طرح کے شبہات و تشابہات پیدا ہو کر مسئلہ ربا کو پیچیدہ بنا دیتے ہیں، ان باتوں کا اندازہ اس سے کیجئے کہ خود عہد رسالت میں اور حضور کے بعد ہی ایسی ایسی صورتیں سامنے آئیں کہ روایات بھی آپس میں ٹکرائیں لگیں۔ ظاہر ہے کہ جب سیدنا عمرؓ کو یہ فیصلہ کرنے میں دشواری پیدا ہوئی کہ فلاں فلاں لین دین کو ربا میں شامل کیا جائے یا نہ کیا جائے تو آج تو اور زیادہ مشکلات پیش آئیں گی، خصوصاً اس لئے کہ جو روایات ربا پر روشنی ڈال سکتی ہیں وہ بظاہر آپس میں متناقض سی معلوم ہوتی ہیں۔

ہم پہلے ان روایات کو یہاں درج کریں گے، اس کے بعد ان صاحب کو سامنے رکھتے ہوئے اس قدر مشترک کو دریافت کرنے کی کوشش کریں گے جو نہ خط ان روایات میں موجود ہے بلکہ اس کی مددنی میں ہم دوسرے پیش آمدہ



جنس مختلف ہو تو تفاضل رہا نہیں بشرطیکہ نقد نقد ہو:

(ابن الصامت) دفعه: الذہب بالذہب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء ید ابید فاذا اختلف هذا الا صناف فبیعوا کیف شئتم اذا کان ید ابید۔ (ہما المسلم واصحاب سنن)

مبادلہ سونے کا سونے سے، چاندی کا چاندی سے، گندم کا گندم سے، جو کا جو سے، خرے کا خرے سے اور شک کا شک سے ہونے میں تفاضل اس وقت ناجائز ہے جبکہ دونوں طرف ایک جیسی چیز ہو اور دست بدست ہو۔ اگر دونوں کی صنفیں مختلف ہوں (مثلاً ایک طرف معمولی گندم ہو اور دوسری طرف نفیس گندم) تو جس طرح چاہو معاملہ کرو بشرطیکہ وہ دست بدست ہو۔

دینار کی بجائے ہم قیمت درہم لینے میں یا اس کے برعکس میں مضائقہ نہیں:

(ابن عمرؓ) كنت ابيع الابل بالبقيع فابيع بالدينار فاخذ مكانها الورق و ابيع بالورق فاخذ مكانها الدينار فابتعت النبي صلى الله عليه وسلم فسألت فقال لا بأس به بالقيمة۔ (اصحاب سنن)

میں بقیع میں دینار کی قیمت سے اونٹنی بیچ کر اس کی بجائے درہم لیا کرتا تھا اور درہم کی قیمت لگا کر اسکی جگہ دینار لیتا تھا۔ پھر میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بیع کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا کہ: دونوں کے دام میں تفاوت نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔ ایک اونٹ کا مبادلہ دو اونٹوں سے:

(ابن عمر و بن العاص) ان النبي صلى الله عليه وسلم امره ان يجهز جيشا ففترت الابل فامرته ان يأخذ على قلائص الصدقة فكان يأخذ البعير بالبعيرين الى اجل العدة۔ (لابي داؤد)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن عمرو کو ایک جیش تیار کرنے کا حکم دیا۔ اتفاق سے چند اونٹیاں بھاگ گئیں تو حضور نے حکم دیا کہ: صدقے کے اونٹوں میں سے لیا جائے چنانچہ انھوں نے ایک اونٹ کے بدلے دو اونٹ لائے۔

ایک بڑے اونٹ کا مبادلہ بیس چھوٹے اونٹوں سے اور وہ بھی اُدھار:

(علیؓ) باع جملًا له يدعي عصيفير ببشرين لبعير الى اجل۔ (مالك)

حضرت علیؓ نے اپنا ایک اونٹ جس کا نام عصفیر تھا بیس (چار سال سے نو سال تک کے اونٹ)

کے عوض فروخت کیا۔ یہ عوض ایک میعاد کے بعد لینا طے ہوا تھا۔

ایک جانور کے عوض دو جانور نقداً نقد:

(جانبش) رفعہ: لا یصلح الحيوان اثنان بواحد نسيت ولا بأس به يداً ابید۔ (الترمذی)

ایک جانور کے عوض دو جانوروں کی بیع درست نہیں لیکن اگر کوئی بدست ہو تو کوئی حرج نہیں۔

قرض میں خوش دلی کے ساتھ تفاضل:

(ابن عمر) استلف دراهم فقضى صاحبها خيراً منها فإني ان يأخذوا قال هذا خير

من دراهمی فقال ابن عمر قد علمت ولكن نفسي بذلك طيبة۔ (مالک)

عبداللہ بن عمر نے کچھ درہم قرض لئے اور جب ادا کئے تو اس سے بہتر درہم دیئے۔ اس نے نیچے سے یہ

کہہ کر انکار کیا کہ یہ میرے درہموں سے بہتر قسم کے ہیں۔ فرمایا: مجھے اس کا علم ہے لیکن میں خوش دلی کے

ساتھ یہ دے رہا ہوں۔

ربا کی بدترین قسم:

(البراء بن عازب) رفعہ: الربوا اثنان وسبعون باباً اداها مثل اتيان الرجل امه

وان اربى الربا استطالة الرجل في عرض أخيه۔ (اوسط)

ربا کی بہتر (یعنی بے شمار) قسمیں ہیں۔ اس کا جو کم سے کم درجہ ہے وہ ایسا ہے جیسے اپنی ماں کے ساتھ بدکاری کرنا

اور اس کی بدترین قسم اپنے بھائی کی آبرو پر ہاتھ صاف کرنا ہے۔

ربا کی سب سے معمولی قسم:

(ابوہریرہ) رفعہ: الربوا سبعون حوباً ایسھا ان ینکح الرجل امه۔ (قزوینی)

گناہ ربا کی ستر بے شمار قسمیں ہیں اور اپنی ماں سے نکاح کرنا اس کی سب سے کم درجے کی قسم ہے۔

خلاصہ یہاں (سود) کی ان تمام روایات کو پیش نظر رکھئے تو خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ:

(۱) دو مختلف جنسوں (مثلاً سونے اور چاندی) میں بھی مبادلہ بدست ہی ہونا چاہئے (روایت حضرت عمر)

(۲) ربا صرف نسبیہ یعنی رادھا میں ہوتا ہے۔ (روایت ابن عباس عن اسامہ)

(۳) دو جنس چیزوں (مثلاً گندم اور گندم) میں تفاضل کے ساتھ مبادلہ ہو سکتا ہے بشرطیکہ دونوں کی کوالتی مختلف

ہو اور معاملہ نقداً نقد ہو۔ (روایت ابن صامت)

(۴) کوئی چیز دینار کے حساب سے فروخت کر کے اتنے ہی گئے درہم لینے میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ اس کے برعکس

کرتے ہیں۔ (روایت ابن عمر)



(۵) زیادہ دام کی ایک چیز (مثلاً بڑا اونٹ) دے کر اسی جلس کی کم قیمت چیز (مثلاً چھوٹے اونٹ) زیادہ لے سکتے ہیں، خواہ ادھار ہی کیوں نہ ہو۔ (روایت ابن عمرو بن العاص)

(۶) یہی صورت اگر نقد نقد ہو تو بطریق اولیٰ جائز ہے۔ (روایت جابر بن)

(۷) قرض کی واپسی میں خوش دلی کے ساتھ زیادہ دے دینا تفاضل نہیں۔ (روایت ابن عمر)

نتیجہ۔ اب ان سب روایات کو ملا کر دیکھئے تو بات یہ سمجھ میں آتی ہے کہ :

(۱) ایسا کوئی حق نہیں جو ایک سیر گندم دے کر اسی نوعیت اور اسی قیمت کا ایک سیر گندم لے۔

(۲) یہ بھی کوئی حق نہیں کہ گاہک جان بوجھ کر ایک سیر لے اور سو سیر بالکل وہی گندم دے دے۔

(۳) ایسے مبادلے کی وجہ لامحالہ یہ ہوگی کہ :

(الف) ایک گندم مثلاً دس آنے سیر کا ہوگا اور دوسرا بارہ آنے سیر کا یعنی کوالٹی مختلف ہوگی۔

(ب) یا معاملہ ادھار (نسئہ) کا ہوگا۔

اب دیکھئے :

پہلی صورت میں دس سیر عمدہ (یعنی بارہ آنے سیر والا) گندم دے کر معمولی (یعنی دس آنے سیر والا) گندم بارہ سیر لیا جائے گا خواہ نقد ہو یا ادھار۔ اس میں نہ کوئی ظلم ہے نہ سود۔ بلکہ یہاں دس سیر کے عوض دس سیر لینا سود لینے یا دینے میں شمار ہوگا۔

دوسری صورت یعنی ادھار میں یہ شکلیں نکل سکتی ہیں کہ :

الف۔ یا تو عمدہ دس سیر کے عوض معمولی بارہ سیر لیا جائے گا۔

ب۔ یا زیادہ مثلاً پندرہ سیر۔

ج۔ یا برابر یعنی دس سیر۔

د۔ یا کم مثلاً آٹھ سیر۔

یہاں پہلی صورت میں نہ کوئی سود ہے نہ ظلم۔

دوسری صورت سود لینے کی ہے۔

تیسری صورت سود دینے کی ہے اگرچہ بظاہر دونوں ہونوں ہیں اور چوتھی علیٰ ہر القیاس۔

یہی دوسری تیسری اور چوتھی شکل ہے جس سے روکا گیا ہے۔ کیونکہ مبادلہ کرنے والے ضرورت مند کا اس میں نقصان ہے۔

لیکن اس میں بھی بعض پیچیدہ شکلیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ مثلاً

وعدے کے مطابق تو دس سیر عمدہ گندم کے عوض بارہ سیر معمولی گندم ہی دینا چاہئے۔ لیکن فرض کیجئے ادا کرتے وقت

معمولی گندم کی قیمت چڑھ جاتی ہے اور وہ دس آنے کی بجائے بارہ آنے سیر ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں: دوسرے کے لحاظ سے اسے بارہ سیر ادا کرنا چاہئے۔

اور موجودہ بھاؤ کے لحاظ سے فقط دس سیر دینا چاہئے۔

لیکن ان دونوں شکلوں میں ایک ایک پہلو ربا کا پیدا ہو جاتا ہے۔ گزشتہ عہد کے لحاظ سے بارہ سیر سے کم لینے میں سود دینے کا پہلو پیدا ہوتا ہے اور موجودہ بھاؤ کے لحاظ سے دس سیر سے زیادہ لینا سود لینے میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس حقیقت سے بچنے کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ:

(۱) یا تو ادھار کا معاملہ ہی ختم کر دیا جائے، نہ ادھار ہو نہ جھگڑ سامنے آئے۔ پس جو کچھ ہو نقد انقد اور دست بدست ہو۔ یہی مقصد ہے یاداً بیدار کا۔ اس صورت میں تفاضل اسی وقت ہوگا۔ جب دونوں جنسوں کی نوعیت و قیمت میں فرق ہو، اور یہ اوپر واضح ہو چکا ہے کہ یہ بلاشبہ جائز ہے۔

(۲) اور اگر ادھار ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی:

(الف) بدلے میں ویسی ہی چیز دی جائے تو ناپ یا تول سے وی جائے یعنی دس سیر عمدہ گندم کے بدلے ویسا ہی دس سیر عمدہ گندم اور دس گز کپڑے کے عوض بالکل ویسا ہی دس گز کپڑا۔ یہی مطلب ہے مثلاً بمثل کیلا بیکیل و ذنا بوزن سواء بسواء کا۔ اگر اس میں بھاؤ بدل جانے کی وجہ سے کمی بیشی کی گئی تو بلاشبہ ربا ہوگا۔ اور یہی مطلب ہے والفضل ربا ہوا کا۔

(ب) اور اگر دوسری نوعیت قیمت کی چیز ادا کی جائے (مثلاً، عمدہ گندم کے بدلے معمولی گندم، اور دونوں جنسوں کا بھاؤ وہی ہے جو مبادلے کے وقت تھا تو اس بھاؤ سے ادا کرنا ہوگا مثلاً دس سیر عمدہ گندم کے عوض بارہ سیر معمولی گندم۔ یہاں بارہ سیر میں کمی بیشی کرنا ربا ہوگا۔ لیکن اگر بھاؤ بدل گیا ہے تو وہی حقیقت سامنے آئے گی، جس سے بچنا مقصود ہے۔ اس کا صرف ایک حل ہے کہ ایسے خطرے میں پڑا ہی نہ جائے یعنی گندم کے عوض گندم (خواہ کسی نوعیت و قیمت کا ہو) لینے دینے کا معاملہ ہی نہ کیا جائے بلکہ اس کی بیچ رقم یعنی سکوں کے عوض ہو۔ مثلاً خریدار کہے کہ مجھے دس آنے سیر والا گندم دس سیر قرض دو جس کی قیمت سو اچھ روپے ہوتی ہے۔ اب یہی رقم واجب الادا ہوگی، ادا کر لینے والا راضی ہو تو اتنے ہی کا گندم یا اور کوئی چیز اس سے لے سکتا ہے۔

تمام احادیث پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع کے وقت وہی جنس کسی دوسری نوع (مثلاً عمدہ گندم کے عوض معمولی گندم، دینا ہو یا کوئی دوسری ہی جنس (مثلاً گندم کے عوض چھو بارے) دینا ہو تو یہ یاداً بیدار یعنی دست بدست معاملہ ہو یا س ما تھ دو اس بات کو اس میں فائدہ یہ ہے کہ موجودہ بھاؤ دونوں طرف ملحوظ رہے گا۔ مثلاً سو اچھ روپے کا گندم دس سیر آتا ہے اور چھو بارے بارہ سیر، تو یہ تفاضل ربا نہیں ہوگا بلکہ عین مطلوب ہوگا۔ بلکہ تسادی کار با ہونا زیادہ قرین

قیاس ہے۔

اور اگر یہ معاملہ نقد نہ ہو بلکہ کوہار ہو تو سودے کا معاملہ اسی جنس یا غیر جنس کے سودے سے نہ ہو بلکہ رقم یعنی سکے کو اس کا ذریعہ بنایا جائے ورنہ بھاؤ کے آثار چڑھاؤ سے کسی ایک فرق کو نقصان پہنچ سکتا ہے اور پھر جھگڑے پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ سکوں کی قیمت بھی گھٹتی بڑھتی رہتی ہے لیکن اس کا اثر خریدار و فروشنده سب کی تمام چیزوں پر پڑتا ہے۔ یعنی اگر روپے کی قیمت کم ہو گئی ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ قریباً تمام ضروریات زندگی پر اس کا اثر پڑا ہے اور وہ نسبتاً مہنگی ہو گئی ہیں اور اگر روپے کی قیمت بڑھ گئی ہے تو چیزیں سستی ہو گئی ہیں۔ بخلاف اس کے اگر کپڑا یا کھجور ارزاں ہو جائے تو کوئی ضرور نہیں کہ دیا سلائی اور جوتا بھی اسی نسبت سے ارزاں ہو جائے، اگر دوسری چیز پر اثر پڑتا بھی ہے تو وہ بواسطہ سکے پڑتا ہے۔

میں تمام احادیث میں جو روح نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ جنس مبادلہ، سودوں کو نہ بنایا جائے بلکہ ایسی چیز کو بنایا جائے جو خود سودا نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسا ذریعہ مبادلہ صرف رقم یا سکے ہی ہو سکتا ہے۔ البتہ ہمارے لئے یہ فیصلہ دراصل مشکل ہے کہ حجرین (سونے اور چاندی) میں کسی چیز کو معیار قرار دیا جائے، ہنوی دور میں اور خلفائے راشدین کے عہد میں یہ دونوں کچھ خلوط سے معیار تقوّم معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن آج ہم ساری دنیا کے مقرر کردہ معیار سے آسانی کے ساتھ قطع نظر نہیں کر سکتے۔ ہم جس ایریاسے تعلق رکھتے ہیں اس میں سونے (گولڈ اسٹرلنگ) ہی کو معیار بنانا پڑے گا۔

ربا کے سلسلے میں ایک ضروری نکتہ پیش نظر رکھنا چاہئے اور جو احادیث نقل کی ہیں ان میں یہ بھی موجود ہے کہ ربا کی کچھ اہم پرستہ (یعنی بکثرت) اقسام ہیں، حتیٰ کہ نکاح محرمات اور کسی مسلمان کی ابرو ریزی بھی ربا ہی کی اقسام میں داخل ہیں۔ کچھ اقسام خرید و فروخت سے تعلق رکھتی ہیں، سب کو ملا کر دیکھئے تو یہ نظر آئے گا کہ ربا دراصل ایک ذہن ہے۔ ایک خاص دھماں اور مخصوص جذبہ دروں ہے۔ یہ ایک ظلم ہے جو خود غرضانہ نفع اندوزی، یکطرفہ منافع اور دوسروں کی مجبوری سے فائدہ اٹھانے کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے۔ یہ ضد ہے انفاق کی جو اسلام کی اخلاقی، معاشی اور معیشتی زندگی کی بنیاد ہے۔ انفاق میں اپنا اثا رہے دوسروں کے فائدے کے لئے اور ربا میں دوسروں کا نقصان ہوتا ہے اپنے نفعے کیلئے۔ یہ خود غرضانہ ذہنیت صرف خرید و فروخت ہی میں نہیں ہوتی بلکہ زندگی کے تمام گوشوں پر پھیل جاتی ہے اور یہ جہاں اور جس رنگ میں بھی ہوگی ربا ہی کے کسی مرتبے پر ہوگی۔

قرض وغیرہ انسان کسی مجبوری سے لیتا ہے۔ انسانیت اور اخلاق کا تقاضا یہ ہے کہ مجبوری میں مجبور کی اعانت و ہمدردی کی جائے، نہ کہ اس کی مجبوری سے کوئی ناجائز فائدہ اٹھایا جائے۔ قرآن پاک نے دو نفلوں میں ربا کے اس ذہنی دھماں کو یوں بیان فرما دیا ہے کہ لا تظلمون ولا تظلمون۔ نہ تم ظلم کرو نہ تم پر ظلم ہو۔ انصاور صلی اللہ علیہ وسلم

کو جس گوشہ زندگی میں کوئی ایسی ذہنیت کا روبرو نظر آئی وہیں فوراً اس کا نوٹس لیا۔ اس کے بعد کے ادوار میں یہ ضروری ہے کہ کوئی جدید قسم کا ربا نہ پیدا ہو اور نہ یہ لازم ہے کہ اُس وقت کی تمام قسمیں ایک ایک کر کے آج ضرور موجود ہوں۔ لاریو الا فی النسیئہ (سود صرف اُدھار میں ہوتا ہے) کا یہ مطلب نہیں کہ نقد میں سود نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا مطلب صرف اسی قدر ہے کہ اس کے امکانات زیادہ تر اُدھار ہی میں ہوا کرتے ہیں۔ یوں ہی سمجھئے کہ ید ابید کے یہ معنی نہیں کہ دست بدست اور نقد نقد معاملہ ہو تو اس میں ربا نہیں ہو سکتا اس کے معنی فقط یہ ہیں کہ نقد میں اس کے امکانات بہت کم ہوتے ہیں۔ حقیقت صرف اتنی ہے کہ جہاں کسی کی مجبوری سے ناجائز فائدہ اٹھایا جائے یا وہ بیع عدل کے خلاف ہو یا یکطرفہ فائدہ مند نظر ہو یا مکمل بوج بیع ہو یا اجتماعی نقصان ہو وغیرہ وغیرہ تو خواہ وہ نقد ہو یا اُدھار سب ربا کی کسی نہ کسی قسم میں داخل ہوگی۔ بیع کی احادیث میں ان سب کی مثالیں موجود ہیں دیکھ لیجئے۔

مختصر یہ ہے کہ ربا وہ جذبہ ہے جس میں صرف اپنا خود غرضانہ نفع مد نظر ہو اور اتفاق وہ جذبہ ہے جس میں دوسرے کا نفع مقصود ہو اور بیع (تجارت) وہ جذبہ ہے جس میں دونوں ہی کا نفع پیش نظر ہو۔ پس جس بیع میں پہلا جذبہ کارفرما ہو وہ ربا کی کوئی نہ کوئی قسم ہوگی۔ اور جس بیع میں دوسرا جذبہ ہو وہ اتفاق ہوگا، اور جس بیع میں تیسرا جذبہ ہو وہ کسبِ حلال ہوگا۔ یہ اخلاقی رجحانات کی قسمیں ہیں محض لیکن دین نہیں۔ حدیث کے محض الفاظ کو پیش نظر رکھ کر خود غرضانہ نفع اندوزی کے حیلے تراشنا و عید ربا سے نہیں بچا سکتا اور صرف الفاظ کی وجہ سے جائز نفع رسائی سے پرہیز کرنا کوئی تقوائے نہیں۔ ہمارے نزدیک استحصال، مفت خوری، احتکار و اکتانہ، ظلم، فریب وغیرہ کے ذریعے جو آمدنی ہو وہ دلائلِ ربا کی کسی نہ کسی قسم میں داخل ہے خواہ وہ مکمل مد معاشی کی شکل میں ہو یا مذہب کی مقدس نقاب ڈالے ہوئے ہو۔

اسلام اور مسئلہ زمین

مصنفہ پروفیسر محمد احمد  
قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام کا معاشی نظریہ

مصنفہ پروفیسر مظہر الدین صدیقی  
قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے

ملنے کا پتہ

مینجر ادارہ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور

## توحیدی مذاہب میں عقیدہ توحید

دنیا میں آج تک کوئی قوم ایسی نہیں گذری جس کی اجتماعی اور معاشرتی زندگی عقیدہ کی گرجوشی سے خالی ہو۔ تاریخ پر ایک عمومی نگاہ ڈالنے سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ اجتماعی زندگی کے لئے عقیدہ کا وجود ضروری ہے۔ ایک مشترک عقیدہ ہی وہ رشتہ ہے جو ایک قوم یا جماعت کے افراد کو باہمی مودت اور اخوت کے رشتوں میں منسلک کرتا ہے، بلکہ تاریخ سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جس قوم میں عقیدہ کی جتنی زیادہ پختگی اور استواری پائی جاتی ہے اتنی ہی زیادہ وہ قوم باعمل، ترقی پذیر اور فحتمند و غالب رہتی ہے بشرطیکہ اس کا عقیدہ حقیقت کے کسی اعلیٰ تصور پر مبنی ہو۔

توحیدی مذاہب کے عقائد نہ صرف اس لحاظ سے قابل ترجیح ہیں کہ وہ وسیع تر انسانیت کے تصور پر مبنی ہیں۔ بلکہ اس اعتبار سے بھی وہ دیگر عقائد کی بہ نسبت بہتر ہیں کہ ان کے تحت مسائل حیات کو جغرافیائی، نسلی یا قومی حد بندیوں کے نقطہ نظر سے نہیں بلکہ انسان کی ماضیہ فطرت کے نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ توحیدی مذاہب میں اسلام کو کیا امتیاز حاصل ہے اور کس لحاظ سے وہ ان تمام مذاہب پر فضیلت رکھتا ہے۔ اس کے لئے ہمیں دیگر توحیدی مذاہب اور اسلام کے تصور کائنات کا مقابلہ کرنا پڑے گا۔ تاکہ یہ معلوم کیا جاسکے کہ اسلامی تصور کائنات اور دیگر مذاہب کے تصورات میں کیا چیز ما بہ الامتیاز ہے۔

یہودی عقیدہ۔ یہودیت قدیم ترین توحیدی مذاہب میں سے ہے۔ اور اُس نے تاریخ مذہب پر بہت گہرا اثر ڈالا ہے۔ یہودی مذاہب اس لحاظ سے اپنے زمانے کے دیگر مذاہب کی بہ نسبت زیادہ ترقی یافتہ تھا کہ اس نے عقیدہ توحید کے ذریعہ قدیم اقوام کے اس عقیدہ کی تردید کی کہ ہماری کائنات پر متعدد قوتوں کی فرماں روائی ہے۔ جن میں سے ہر ایک اپنے دائرہ میں کامل طور پر آزاد اور خود مختار ہے۔ یہ تصور تعدد الہ (POLYTHEISM) کے عقیدہ سے پیدا ہوا تھا جس میں یہودیوں کی ہم عصر قومیں مبتلا تھیں۔ بجز ایرانیوں کے جنہوں نے کائنات کی فرمانروا قوتوں کی تعداد کو گھٹا کر صرف دو قوتوں کا وجود تسلیم کیا۔ یعنی یزدان و اہرمین، جن میں سے اول الذکر قوت خیر اور ثانی الذکر قوت شر تھی۔ دوسری تمام اقوام جو یہودیوں کے گرد و پیش بستی تھیں دوسے زائد قوتوں کو کائنات پر فرمانروا اور حاکم مانتی تھیں۔ مصر، یونان اور بابل میں ہر نظر فطرت کو ایک مستقل دیوتا تسلیم کیا جاتا تھا۔ جس کا ایک نتیجہ یہ تھا کہ ان قوموں کی داخلی زندگی میں کوئی وحدت باقی نہیں رہی تھی۔ کیونکہ جب تک وہ اپنی حیثیت سے

کائنات کا بصورت واحد ادراک نہ کیا جائے۔ اس وقت تک عملی زندگی میں وحدت کا قیام غیر ممکن ہے۔ اتنے کثیر تعدد و خداؤں کو ماننے کی وجہ سے انسان فطرت کے مقابلہ میں اپنے آپ کو عاجز اور بے بس سمجھنے لگا تھا۔ اس پر فطری منظر ہر کی ایسی ہیبت چھائی ہوئی تھی کہ وہ اپنی عقل و فکر کے استعمال سے خوف کھاتا تھا۔ اور ان ہیبت ناک قوتوں کی ہلاکت انگیزی سے اپنے آپ کو محفوظ رکھنے کے لئے طرح طرح کے توہم پرست نہ افعال کا ارتکاب کرتا تھا۔ انسانی قربانیاں، مذرونیاز کے مختلف طریقے، جادو، منتر اور دیگر بے حقیقت مذہبی رسوم اسی جذبہ خوف کی پیداوار تھے۔

فطرت کی برہوت کو خدا ماننے کی وجہ سے اس میں یہ حوصلہ نہیں پیدا ہو سکتا تھا کہ وہ ان قوتوں کی تسخیر کرے۔ اور فطری حوادث کا مقابلہ کر کے اپنے آزاد اختیار و ارادہ سے زندگی کی تشکیل کر سکے۔ علاوہ ازیں تعدد آدہ (کے عقیدہ کے باعث اس کے لئے بھی ناممکن ہو گیا کہ وہ اجتماعی زندگی کا کوئی اصولی قانون یا ضابطہ وضع کر سکے۔ کیونکہ قانون کا تصور بھی و جانیت کے تصور سے ماخوذ ہے۔ جہاں زندگی کو مختلف خانوں میں اس طرح بانٹ دیا گیا ہو کہ ہر خانہ دوسرے سے بالکل جدا اور ایک مستقل حیثیت رکھتا ہو۔ وہاں حیات اجتماعی کو ایک واحد قانون کے ماتحت لانا دشوار ہو جاتا ہے۔ یہودی مذہب نے عقیدہ توحید پیش کر کے ترقی نہ ایک نہ بردست قدم اٹھایا یعنی اولاً کائنات کا بصورت واحد ادراک کیا۔ اور ہر خدا کا نہ اور خود مختار فطری قوت کی نفی کر کے عالم پر صرف ایک قوت کی فرمانروائی تسلیم کی۔ اس طرح اس نے مظاہر پرستی اور شرک کا زور توڑ دیا۔ اور انسان میں عزت نفس کا احساس پیدا کیا۔ جس کی وجہ سے اس کے اندر قوائے فطرت سے مقابلہ کرنے کا حوصلہ پیدا ہوا۔ دوسرے یہودی مذہب نے انسان کو احترام قانون کی تعلیم دی اور سب سے پہلے اس کے اندر تخیل پیدا کیا کہ اجتماعی فلاح و بہبود قانون الہی کی اطاعت و فرمانبرداری کا اور اجتماعی زوال و شکست اس کی نافرمانی کا نتیجہ ہے۔

اسی طرح یہودی مذہب نے انسان کو اس حقیقت سے روشناس کیا کہ فطرت اور کائنات اندھی بہری قوتوں کا مجموعہ نہیں۔ بلکہ اصول و قانون کی پابند ہے۔ انسانی تاریخ میں انبیائے بنی اسرائیل کا یہ کارنامہ ہمیشہ یاد رہے گا کہ انھوں نے اعمال انسانی کے معاشرتی اور سیاسی نتائج کی اہمیت واضح کی۔ اور ان عوامل کی طرف انسان کو توجہ دلائی جن پر اس کی اجتماعی تقدیر کا دارومدار ہے۔ یہودیوں میں آخرت کا تصور اتنا زیادہ گہرا اور نمایاں نہیں تھا جتنا حضرت عیسیٰ کی تعلیم میں۔ وہ جزا و سزا کے قانون کو بالعموم اسی دنیا سے متعلق سمجھتے تھے۔ اور اعمال انسانی کے نتائج کو اپنی قومی زندگی کے آئینہ میں دیکھنے کے عادی تھے۔ انبیائے بنی اسرائیل میں سب سے پہلے دانیال نبی نے عقیدہ آخرت پر زور دیا اور یہودیوں کو یہ تعلیم دینی شروع کی کہ انسان کی نیکی اور بدی کا فیصلہ صرف نتائج دنیوی پر موقوف نہیں ہے لیکن یہودیوں کی عمل پر اس عقیدہ کا مجموعی حیثیت سے بہت کم اثر ہوا۔ بنی اسرائیل کے مغیروں کا بڑا کارنامہ یہ تھا جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ انھوں نے اجتماع انسانی کو ضابطہ شناسی اور یہودی قانون کی تعلیم دی اور بے بنیاد

توہمات اور مظاہر فطرت کی پرستش سے آزاد کیا جس کے باعث بالآخر نوع انسانی میں یہ عزم و حوصلہ پیدا ہوا کہ وہ  
 قوسے فطرت کا مقابلہ کر کے انھیں اپنے اغراض و مقاصد کا خادم بنالے۔ ان تمام باتوں کے باوجود یہودیوں کا عقیدہ  
 توحید کئی چینیوں سے ناقص اور تمدنی ترقی کی آئینہ منزلوں کے لئے ناکافی تھا۔ اولاً یہودیوں کا خدا ایک نسلی خدا تھا۔  
 جس نے صرف بنی اسرائیل کی رہنمائی اور فلاح کی غرض سے رسولوں کو مبعوث کیا۔ یہ تصور کہ کل انسانیت ایک واحد جسم  
 کی مانند ہے اور تمام انسانوں کا باہمی تعلق برادرانہ اور مساویانہ ہے۔ یہودیوں کے ذہن و دماغ کو کبھی اپیل نہ کر سکا۔  
 انھیں ابتدائے تعلیم دی گئی تھی کہ وہ دیگر عبرانی قبیلوں مثلاً عمالقہ، عمانیوں (AMMONITES) اور  
 موآبیوں (MOABITES) نیز پڑوس کی امنی فنیقی اور مصری اقوام سے میل جول نہ پیدا کریں۔ اور نہ ان کے مذہبی  
 اور معاشرتی مراسم میں شراکت کریں بلکہ سب سے الگ تھلگ رہ کر زندگی بسر کریں۔ اس زمانے کے حالات میں جبکہ  
 شرک، بت پرستی اور مظاہر پرستی ہر ملک اور ہر قوم پر شدت سے چھائی ہوئی تھی۔ یہ تعلیم نہ صرف مناسب بلکہ ضروری  
 تھی۔ کیونکہ جیسا کہ بعد کے تجربات نے ثابت کیا اقوام غیر سے میل جول کے باعث یہودیوں میں بھی وقتاً فوقتاً بت پرستی  
 اور شرک کے رجحانات عود کرتے تھے۔ جن کے خلاف ان کے نبیوں اور پیغمبروں کو متعدد دباؤ جہاد کرنا پڑا۔ بہر حال  
 یہودیوں کے عقیدہ توحید کی نسلی اساس کا سبب کچھ بھی ہو اس کا عملی اثر یہ ہوا کہ یہودیوں کے دل و دماغ پر نسلی برتری  
 کا تصور پوری شدت سے چھا گیا اور وہ اخوت انسانی کے اعلیٰ تر تصور سے بیگانہ رہے۔ البتہ جب بابل کے فرمانروا بخت نصر  
 نے حملہ ق م میں یہودیوں کی سلطنت پر حملہ کر کے ان کے متعدد خاندانوں کو بابل اور بابل میں اسیر کر دیا تو  
 اس اسیری کے دوران میں وہ فاتح قوم کے افراد سے ربط و ضبط پیدا کرنے پر مجبور ہوئے جس کی وجہ سے ان کے  
 مذہبی تخیل میں کسی قدر وسعت پیدا ہوئی اور وہ پہلی مرتبہ وسیع تر انسانیت کے مفہوم سے روشناس ہوئے۔ اس طرح  
 خالص نسلی خدا کے تصور میں انہیں قدرے تبدیلی پیدا کرنی پڑی۔ لیکن بحیثیت مجموعی یہودیوں کے عقیدہ توحید میں اتنی وسعت  
 نہ تھی جتنا اس عقیدہ کا فطری اقتضا ہے۔ دوسرا نقص یہودیوں کے مذہبی تصورات میں یہ تھا کہ قانون کی پابندی پر  
 در دیتے دیتے ان کے قومی مزاج میں ظاہر پسندی اور بے روح ضابطہ پرستی پیدا ہونے لگی۔ اور رفتہ رفتہ ان کی  
 پوری قوم قانون کی لفظی پیروی کو اجتماعی فلاح اور نجات کا ذریعہ خیال کرنے لگی۔ حالانکہ احترام قانون کا اصل  
 سہارا انسان کا اخلاقی احساس ہے۔ جہاں اخلاقی احساسات کند ہو جائیں۔ وہاں قانون کی ظاہری اطاعت  
 سے کوئی مفید نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔ یہودیوں نے اخلاقی احساسات و جذبات کو نشوونما دینے کے بجائے  
 محض قانون کی جبری قوت پر اعتماد کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان میں رسم پرستی، منافقت، ریاکاری اور مذہبی تشدد  
 کی خصوصیات پیدا ہو گئیں۔ نیز ان کی اجتماعی زندگی میں مذہبی قانون اور اخلاقی قانون کے مابین کوئی زندہ تعلق  
 نہیں باقی رہا۔ اور وہ اس حقیقت کو کبھی نہ سمجھ سکے کہ مذہبی قانون کا اصل ماخذ زندگی کا اخلاقی قانون ہے۔

اس لئے محض مذہبی قواعد کی پابندی لایعنی ہے جب تک کہ اخلاق کے بنیادی قوانین کی پابندی بھی اس کے ساتھ نہ جمع کی جائے۔ یہودیوں کی اجتماعی زندگی میں مذہب اور اخلاق کے دائروں کا اس طرح بالکل الگ ہو جانا اس امر کی دلیل تھی کہ اُن کا عقیدہ توحید مکمل نہ تھا۔ کیونکہ توحید ہی تصور کائنات کا لازمی اقتضایہ ہے کہ مذہب قانون اور اخلاق سب کو ایک ہی اصل کی فروع قرار دیا جائے۔ اس کے برعکس یہودیوں نے مذہب کو صرف چند ظاہری قواعد و ضوابط کا مجموعہ سمجھ لیا۔ اور اس کی اخلاقی بنیاد کو کوئی اہمیت نہیں دی۔

عیسائی عقیدہ۔ عیسائی مذہب یہودیوں کی تنگ نظری، ضابطہ پرستی اور نسلیت کے خلاف ایک طاقتور و عمل کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اس نے یہودیوں کے عقیدہ توحید اور تصور کائنات کی توسیع و اصلاح کی۔ اور ساری انسانیت کو ایک ایسے خدا کی پرستش پر جمع کرنے کی کوشش کی جو نسلی امتیازات سے بری تھا حضرت عیسیٰ کی تعلیم میں خدا کے متعلق باپ کی جو تمثیل دی گئی ہے۔ اُس کا مطلب یہی تھا کہ جس طرح ایک باپ اپنے سب بچوں کے شفقت کا یکساں جذبہ رکھتا ہے۔ اسی طرح خدا بھی کل مخلوق کا محافظ۔ نگہبان اور ہدایت دینے والا ہے جس کی نظر میں نسل و قوم کے امتیازات کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ عیسائیت نے عقیدہ توحید میں سے اسرائیلی نسل پرستی کے تمام اثرات زائل کر دیئے اور نوع انسانی کو ایک واحد برادری قرار دیا۔ یہ اخوت انسانی کی جانب پہلا حقیقی قدم تھا۔ اس سے پہلے تاریخ میں دنیا کی مختلف اقوام کو ایک سیاسی مرکز پر جمع ہونے کا موقع نہیں ملا تھا۔ سلطنت روم کے قیام کے بعد مشرق و مغرب کی متعدد اور مختلف اقوام ایک نظم سیاسی میں متحد ہو گئیں جس کی وجہ سے اخوت انسانی کی عیسوی تعلیم کے لئے پہلی مرتبہ فضا ساز گار ہوئی۔

دوسری طرف عیسائیت نے قانون کی مبالغہ آمیز پیروی اور ضابطہ پرستی کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے اخلاقی زندگی کی اہمیت پر زور دیا اور انسانی ذہن کو اس حقیقت سے روشناس کیا کہ مذہب دراصل اخلاقی قانون کی پیروی کا نام ہے نہ بے روح ضابطہ پرستی کا۔ اس تعلیم کو مؤثر بنانے کے لئے عیسائیت نے حیات اخروی پر زور دیا۔ یہ عقیدہ یہودیوں میں یا تو موجود ہی نہ تھا یا اتنی ادنیٰ اور کمزور صورت میں پایا تھا کہ عملی زندگی پر اس کا کوئی اثر نہیں ہو سکتا تھا۔ حیات اخروی کا عقیدہ اخلاق اور تزکیہ نفس کا قوی ترین محرک ہے۔ کیونکہ اس عقیدہ کا ایک نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان اعمال کے حسن و قبح کا فیصلہ محض ان کے فوری نتائج کی بناء پر نہیں کرتا۔ اور قانون اخلاق پر اس وقت بھی عمل پیرا رہتا ہے جبکہ اُس کی پابندی سے کسی مادی نفع کی توقع نہ ہو۔ یہ عقیدہ بھی یہودیوں کی ضابطہ پرستی اور ظاہری دینداری کا ایک قدرتی ردِ عمل تھا۔ کیونکہ جو شخص اس بات کا یقین رکھتا ہو کہ انسانی اعمال کے نتائج محض اس دنیوی زندگی تک محدود نہیں رہتے۔ اسے محض چند خارجی رسوم و ضوابط کی پابندی سے اطمینان قلب نہیں حاصل ہو سکتا ہے۔ بلکہ اُس کے اندر یہ جذبہ پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ مذہبی قوانین کی اصل روح ادا ان کے منشاء کے



مطابق عمل کرے تاکہ زندگی کے اخلاقی نصب العین کی حقیقی معنوں میں تکمیل ہو سکے۔ عیسائی مذہب نے یہودیوں کی بڑھتی ہوئی دنیا پرستی اور ظاہر داری کی اصلاح کے لئے اپنے پیروؤں کو اخروی سعادتوں کے حصول پر ابھارا۔ اسی وجہ سے ابتدائی دور کے عیسائی حیات دنیوی کی عارضی اور اس کے منافع اور لذتوں کو حقیر جانتے تھے۔ یہ میلان رفتہ رفتہ اتنا بڑھا کہ مذہبی طبقات دنیوی امور سے کنارہ کشی اختیار کرنے لگے اور ان میں رہبانیت، تشفق اور خانقاہی، زندگی کا شوق و ذوق حد اعتدال سے تجاوز ہو گیا۔

اگرچہ حضرت عیسیٰؑ کی تعلیم کا یہ منشا نہ تھا کہ انسان تمدنی مسائل اور امور معاشرت سے بے پرواہ ہو جائے۔ بلکہ حیات اخروی پر انہوں نے اس لئے زور دیا تھا کہ یہودیوں کے اندر اخلاقی جذبات و محرکات کی طاقت پیدا کریں اور لوگ مذہبی قوانین و ضوابط کی لفظی اور ظاہری پیروی کو دین نہ سمجھیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عیسائیت توحیدی مذہب کے ارتقاء کی ایک نئی اور اعلیٰ تر منزل تھی۔ اس نے پہلی مرتبہ قبائلی اور قومی مذہب کی جگہ ایک عالمگیر مذہب کی بنیاد رکھی جس کا دروازہ بلا امتیاز نسل و قوم ہر فرد و بشر کے لئے کھلا ہوا تھا۔ لیکن چند مخصوص داخلی اور خارجی اسباب ایسے پیدا ہو گئے جنہوں نے عیسائی مذہب میں گمراہی اور فساد کے عناصر کی پرورش کی اور اس کے عقیدہ توحید کو طرح طرح کی خارجی آمیزشوں سے بالکل بدل ڈالا۔ خارجی سببِ فساد یہ ہوا کہ عیسائیوں نے غیر اقوام سے میل جول اور ربط و ضبط پیدا کرنے میں احتیاط نہیں کی۔ یونانی، مصری اور شامی اقوام کے افراد نے بکثرت عیسائی مذہب قبول کیا۔ لیکن دین مسیح کے ان نئے پیروؤں کی مذہبی اور دینی تعلیم کا کوئی خاطر خواہ انتظام نہیں کیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ لوگ تھوڑی بہت ترمیم کے ساتھ پرانے عقیدوں اور خیالات پر قائم رہے اور اپنے نئے مذہبی عقیدہ کی تعبیر و توجیہ کچھ اس اس انداز سے شروع کی۔ جس سے عیسائی تعلیمات اور دیگر مذہب کی تعلیمات میں بہت کم فرق باقی رہ گیا۔ مثلاً مسیح کی بابت ان کا یہ عقیدہ ہے کہ وہ انسانی گناہوں کا کفارہ دینے آئے تھے اور مصلوب ہونے کے بعد پھر زندگی حاصل کریں گے۔ مٹھرائی (MITHRAISM) مذہب کی پیداوار معلوم ہوتا ہے جو ایران میں بہت مقبول تھا۔ اسی طرح تثلیث کے عقیدہ میں جس کا عہد نامہ جدید میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ مہر کے تین بڑے دیوتاؤں ہورس (HORUS) سیریس (SERAPIS) اور آئس (ISIS) کے اعتقاد کی جھلک نظر آتی ہے۔

اس کے علاوہ عیسائی عقائد میں افلاطونی نظریات کی بھی آمیزش ہو گئی۔ مجلسِ نیقیہ (COUNCIL OF NICEA) میں قسطنطین اعظم کے زیرِ صدارت اٹاناسیوس (ATHANASIUS) اور آریوس (ARIUS) کے مابین جو مباحثے ہوئے تھے اور ان میں فلسفہ اور افلاطونی تصورات کا جس کثرت کے ساتھ استعمال کیا گیا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عیسائیوں پر اسکندریہ کے مکاتیب فلسفہ کا بڑا زبردست اثر پڑا تھا۔ اس خارجی سببِ فساد کے علاوہ ایک داخلی سبب یہ ہوا کہ حضرت عیسیٰؑ اپنے خفہ دور رسالت میں عیسائی نظام فکر کو پورے طور سے مرتب نہیں کر سکے اور ان کی تعلیمات

میں بہت سے خلا باقی رہ گئے۔ جن کو بعد کے لوگوں نے غلط طریقہ سے پُر کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عیسائی عقیدہ توحید نامکمل رہ گیا اور آگے والے دور میں انسانی فکر و عمل کے تقاضوں کا کفیل نہ ہو سکا۔ پہلے تو عیسائی مذہب نے انسان کی مذہبی اور سیاسی زندگی کے درمیان ایک ایسا خط تفریق کھینچ دیا جس سے زندگی کی وحدت باطل ہو گئی۔ پھر چونکہ عیسائیت یہودیوں کی خلافت پرستی اور قانونیت کا ردِ عمل تھی اور انسان کو اس کے روحانی اور اخلاقی سرچشمہ اعمال کی طرف متوجہ کرنا چاہتی تھی اس لئے اس نے قانون اور سیاست سے متعلقہ امور کو کوئی وزن نہیں دیا۔ اور ان کے بارے میں کامل سکوت اختیار کیا۔ مسیح نے اپنی زندگی میں یہ اعلان کیا تھا کہ میری بادشاہت اس دنیا کی نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ سمجھا گیا کہ خالص سیاسی اور دنیوی امور سے مذہب کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اسی طرح حضرت عیسیٰ نے سیاسی اطاعت اور مذہبی اطاعت کے دائرے الگ کر دیئے اور اپنے پیروؤں کو یہ تعلیم دی کہ جو کچھ خدا کا ہے وہ خدا کو، جو کچھ قصیر کا ہے وہ قصیر کو جس کے معنی یہ ہیں کہ اخلاقی زندگی کی حادیں سیاسی زندگی کے حدود سے بالکل الگ ہیں۔ اخلاق و روحانیت کو سیاسی اور دنیوی امور سے جدا کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب عیسائیت رومی شہنشاہوں کے ظالم اور سخت گیر لوہوں کے باوجود سلطنت میں ایک منظم طاقت بن گئی اور حکومت و اقتدار اس کی دسترس میں آ گیا۔ اس وقت بھی اس نے سلطنت پر قبضہ کرنے اور اس کے حاکمانہ اختیارات کو روحانی اغراض و مقاصد کے لئے استعمال کرنے کا ارادہ نہیں کیا۔ اس کے باوجود چونکہ عیسائی کلیسا ایک نہایت منظم اور ارادہ بن گیا تھا اور عوام کی ساری طاقت اس کے پس پشت تھی، اس لئے سلطنت پر اس کا اثر پڑنا ضروری تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عیسائی کلیسا سلطنت کے اندر ایک سلطنت بن گیا۔ کلیسائی اقتدار اور شہنشاہی اقتدار کے مابین شدید کشمکش شروع ہو گئی جو مغربی عیسائیت کی تاریخ میں عرصہ دہائے تک جاری رہی۔ اس تصادم میں مذہب کا کوئی فائدہ نہیں ہوا بلکہ انشا نقصان یہ ہوا کہ دنیوی اقتدار سے مقابلہ کرتے کرتے مذہبی طبقات اپنے اخلاقی فرائض سے غافل ہوتے گئے۔ یہاں تک کہ بالآخر ان کے خلاف سمجھا دار اور باشعور طبقوں میں ایک شدید جذبہ نفرت پیدا ہو گیا اور شمال مغربی یورپ کی عیسائی اقوام نے ایک ایک کر کے رومی کلیسا سے اپنا تعلق منقطع کرنا شروع کیا جو سیاست اور مذہب کی کامل جدائی کے مترادف تھا۔

درحقیقت عیسائیت نے انسان کے سیاسی مسائل کا کوئی حل نہیں پیش کیا بلکہ سیاست کی سرحدیں اخلاق کی سرحدوں سے الگ کر دیں جس کے نتائج بہت خراب ہوئے۔ زندگی کے مادی اقدار کی تحقیر میں بیجا غلو سے کام لینے کے باعث دین عیسوی نے بالواسطہ رہبانیت، تقشف اور خانقاہی زندگی کی حوصلہ افزائی کی جس طرح یہودی مذہب نے آخرت کے تصور کو کوئی اہمیت نہیں دی تھی اور اس نقص کی وجہ سے یہودیوں میں دنیا داری، ظاہر پرستی اور قانون کی عقلی پیروی کا روگ پیدا ہو گیا تھا۔ اسی طرح عیسائیت نے آخرت کے تصور پر اتنا غیر متوازن زور دیا کہ اس کے پیرو دنیوی امور اور مادی ضروریات کی طرف سے غافل ہو گئے بلکہ ان باتوں کی طرف توجہ کرنے کو خدا پرستی کے خلاف

سمجھنے لگے۔ عیسائیوں میں یہ عقیدہ کبھی مقبول نہ ہو سکا کہ اعتدال، میانہ روی اور انصاف پسندی کے ساتھ دنیوی امور کی سرانجام دہی، اخروی زندگی کی سعادت حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے۔ وہ آخرت اور دنیا کو دو متضاد حقیقتیں سمجھنے لگے گویا دنیوی امور میں مشغولیت نجات اخروی کے لئے نقصان رساں ہے اور جو انسان اپنی آخرت کو سنوارنا چاہے اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ دنیوی ضروریات اور زندگی کے مادی تقاضوں کا کچھ خیال نہ کرے۔ اس طرح عیسائی عقیدہ توحید بھی مادہ اور روح، دنیا اور آخرت، سیاست اور اخلاق کے تضاد کو رفع نہ کر سکا۔ اس لحاظ سے وہ نامکمل تھا اور انسان کی بڑھتی ہوئی تمدنی ضروریات کا کفیل نہ تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ عقیدہ توحید میں ایسی مزید اصلاح و توسیع کی ضرورت تھی تاکہ وہ انسان کو ارتقاء عقل اور ترقی اخلاق کی نئی منزلوں تک پہنچا سکے۔ یہ کام اسلام نے آکر سرانجام دیا۔

اسلامی عقیدہ۔ اسلام کے عقیدہ توحید کی اتنا بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس نے یہودی اور نصرانی عقائد کے غلو کو مٹا کر زندگی کی تمام جزوی حقیقتوں کو مربوط کیا اور اس طرح ایک مکمل مگر واحد نظام فکر کی تشکیل کی جس میں حقیقت کے ہر پہلو کو اس کا صحیح مقام دیا گیا اور کسی پر اتنا غیر متوازن زور نہیں دیا گیا کہ مخالف پہلو کی بالکل نفی ہو جائے یا اس کی اہمیت میں کوئی کمی واقع ہو۔ اسلامی عقیدہ توحید کا یہ مکمل توازن اور اس کے اجزاء کا باہمی ربط و تعلق نیران کا ایک واحد اصل سے مستنبط کیا جانا جس طرح درخت کی مختلف شاخیں ایک جڑ سے پھوٹی ہیں یا ایک عضویہ کے مختلف اعضاء و جوارح میں کامل ارتباط اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے اس کو دیگر تمام توحیدی عقائد سے ممتاز کرنے کے لئے کافی ہے۔ مثلاً اسلام نے عیسائی مذہب کی عالمگیریت کو قائم رکھا۔ مگر نسل و خون کے رشتوں کا بالکل انکار نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اسلام نے عربی قوم کو نسل انسانی کی اصلاح کا ذریعہ بنایا تھا۔ اس لئے وہ قومیت اور نسل و خاندان کی نفی اتنی شدت سے نہیں کر سکتا تھا جتنی عیسائیت نے کی تھی۔ کیونکہ عیسائی مذہب نے دنیا کی ہدایت اور رہنمائی کے لئے کسی قومی گروہ کو منظم کرنا ضروری نہیں خیال کیا۔ ساتھ ہی ساتھ اسلام نے عربی قومیت کے تغیر کو اتنی اہمیت بھی نہیں دی جس سے اس کی عالمگیریت فنا ہو جاتی یا اسلامی برادری اور عربی قومیت میں کوئی فرق نہ باقی رہ جاتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خاندان، قبیلہ اور نسل و قوم کے رشتوں کو جائز حد تک اہمیت دی اور اپنے عمل سے یہ ثابت کیا کہ خون اور قوم کے رشتے بشرطیکہ وہ مذہبی عقائد کی یکسانیت کو نہ مجروح کریں بالکل نظر انداز کر دینے کے قابل نہیں ہیں۔ مدینہ میں ہجرت کے بعد آپ نے مہاجرین اور انصار کے درمیان مواخات کا جو رشتہ قائم فرمایا تھا بعد میں اس کو منسوخ کر دیا تاکہ اسلام کے دائرہ میں خونی رشتوں کی اہمیت کو باقی رکھا جاسکے۔ اسی طرح آپ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے خونی رشتہ داروں سے جو محبت تھی اُس کے اظہار میں آپ نے کبھی تامل نہ فرمایا۔ مثلاً بدر کی لڑائی کے بعد جب حضرت عباس قید ہو کر آئے تو ان کی تکلیف سے آنحضرت بہت متاثر ہوئے اور آپ نے مسلمانوں

کی اجازت سے اُن کی بیڑیاں کٹا دیں۔

حضرت مسیح کا طرز عمل اپنے قریبی اعزہ اور رشتہ داروں سے بہت مختلف تھا اور آپ نے خاندانی اور خونی ملائق کو کبھی اہمیت نہیں دی۔ یہاں تک کہ ایک مرتبہ جب آپ کی والدہ آپ سے ملنے کے لئے آئیں تو آپ اُن کی طرف متوجہ نہ ہوئے۔ خاندانی تعلقات کی اہمیت کی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبائلی جذبات کی اہمیت کو بھی خوب سمجھتے تھے۔ چنانچہ الائمہ من القریش کی حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ جائزہ حدود کے اندر قبائلی اثرات کو تسلیم کرتے تھے۔ قومی، نسلی اور خونی رشتوں کی اہمیت پر عیسائی مذہب نے اس لئے توجہ نہیں کی کہ سیاسی سطح پر اسے وقت کی طاقتوں کا مقابلہ کرنے کی نوبت نہیں آئی۔

اس کے برخلاف اسلام کو ابتدا ہی سے عرب کی سیاست میں حصہ لینا پڑا۔ اس لئے وہ خاندانی قومی اور نسلی احساسات کی اہمیت کو کبھی نظر انداز نہیں کر سکتا تھا البتہ چونکہ اس کا مشن عالمگیر تھا اور وہ محض عربی قوم کی فلاح و بہبود نہیں بلکہ کل انسانیت کی فلاح کا مقصد لے کر گئے بڑھا تھا۔ اس لئے اس نے قومی، نسلی اور قبائلی عصبیت کو اعتدال پر لانے کی پُر زور جدوجہد کی۔ تاکہ وہ ایک وسیع تر روحانی معاشرہ کے ذیلی عنصر کی حیثیت اختیار کر لے۔

قرآن حکیم نے اس مسئلہ کی بابت یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ شعوب و قبائل اور قوموں اور نسلوں کا وجود محض شناخت کی آسانی کے لئے ہے۔ لیکن اُن کی دنیا پر انسانوں کے درمیان کسی فرق مراتب کو روا رکھنا جائز نہیں ہے:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ  
اے لوگو! ہم نے تمہیں شعوب اور قبائل کی صورت میں اس لئے پیدا کیا کہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو لیکن تم میں سے خدا کے نزدیک عزت والا وہی ہے جو سب سے زیادہ خدا ترس ہو۔

اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آخری خطبہ میں ارشاد فرمایا کہ آج سے عرب کو عجم پر اور عجم کو عرب پر کوئی فضیلت نہیں ہے۔ اس طرح اسلام نے یہودیت اور نصرانیت دونوں کے بجائے ترکیبی رہنے دیئے۔ مگر اُن کی اضافی اہمیت کو واضح کر دیا تاکہ ان میں بے اعتدالی نہ پیدا ہو سکے۔ یہی چیز ہمیں قانون اور اخلاق کے دائروں میں بھی نظر آتی ہے۔ جہاں یہودیوں اور عیسائیوں نے دو متضاد اہمیاں اختیار کی تھیں حضرت مسیح نے زندگی کے اخلاقی پہلو کو بجا طور پر اہمیت دی تھی مگر ایک منظم معاشرتی زندگی کے لئے صرف روحانی جذبات اور اخلاقی احساسات کا وجود نا کافی ہے بلکہ ملکی، سیاسی اور معاشرتی قوانین کا تقاضا بھی ضروری ہے۔ کوئی معاشرہ انسان کی اخلاقی فضیلت پر اتنا اعتماد نہیں کر سکتا کہ وہ قوانین کی مدد سے بالکل مستغنی ہو جائے اور سیاسی جبر کے استعمال کو غیر ضروری قرار دے۔ ممکن ہے کہ انسانی تاریخ میں ارتقاء اخلاق کی کوئی ایسی منزل بھی آئے جب کہ جمہور کو راست روی اور معاشرتی مدد پر قائم رکھنے کے لئے کسی قانونی جبر یا سیاسی دباؤ کی ضرورت مطلقاً نہ پیش آئے اور بلاشبہ مذہب اخلاق کا منہلے نظر ہی یہی ہے کہ انسان فضیلت اخلاقی کے ایسے

بلند درجہ پر پہنچ جائے جہاں کسی خارجی قوت کے استعمال بغیر وہ اپنے آزاد اختیار سے معاشرتی عدل قائم رکھ سکے۔  
 لیکن بہر حال جب تک انسان میں بشری کمزوریاں موجود ہیں اور اس کے اخلاقی احساسات میں ضعف پایا جاتا ہے اس وقت تک ازکباب جرائم کو روکنے کے لئے حکومت اہل قانون کی ضرورت باقی رہے گی۔ اس لئے عیسائیت نے قانون کی طرف سے جو تغافل برتنا تھا وہ اخلاقی حیثیت سے جائز نہیں تھا۔ اسلام نے اس کمی کی تلافی کر دی اور یہودی مذہب کے قانونی عنصر کو قائم رکھا۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ اس نے عیسائیت کے اس نظریہ کی تائید کی کہ قانون اور حکومت معاشرتی فلاح کا تنہا سہارا نہیں ہے بلکہ انسان کا اخلاقی کردار اور اس کی روحانی فضیلت قانون کی بنسبت زیادہ اہم ہے۔ اس طرح اسلام نے یہودی مذہب کی قانونیت اور عیسائیت کی اخلاقی اسپرٹ کا ایسا خوشگوار امتزاج پیش کیا جس میں انسانی زندگی کے ان دونوں پہلوؤں کو مناسب اہمیت دی گئی تھی۔

یہی وجہ تھی کہ ایک طرف اسلام نے حضرت امام ابو حنیفہ جیسے ائمہ مجتہدین اور فقیہ پیدا کئے اور دوسری طرف شبلی جنید اور بایزید بسطامی جیسے صوفیا جنہوں نے تزکیہ نفس اور طہارت اخلاق کے اعلیٰ ترین نمونے پیش کئے۔ مسلمانوں میں یونانیوں کی فکری صلاحیتیں، رومیوں کی ملک گیری اور سیاست دانی، یہودیوں کا احترام قانون اور عیسائیوں کے اخلاقی فضائل یکجا اور متحد تھے۔ اس کا سب سے بڑا سبب یہی ہے کہ اسلام نے یہودیت اور نصرانیت کے متضاد عناصر کو اس طرح جمع کیا کہ ان کے درمیان کوئی تعارض باقی نہیں رہا۔ اور ہر عنصر کو اس کا صحیح مقام اور جائز اہمیت حاصل ہو گئی۔ نیز اس غلو اور شدت کا دوازہ بند ہو گیا جس کا ازکباب کر کے یہودیوں اور عیسائیوں نے مذہب کو سخت ترین نقصان پہنچایا تھا۔ اسی بے اعتدالی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن نے اپنے پیروؤں کو تاکید کی کہ دین میں غلو نہ کرو ولا تغلوا فی دینکم۔

عقیدہ آخرت کے متعلق بھی اسلام نے ایک ایسا نظریہ پیش کیا جو یہودیت اور نصرانیت دونوں کے نقائص سے بری تھا۔ یہودیوں میں عیسائیت کا بتایا جا چکا ہے اس عقیدہ کا اثر بہت کمزور تھا وہ اعمال کے دنیوی اور ظاہری نتائج سے زیادہ متاثر ہوتے تھے اور خدا کے قانون جزا و سزا کو صرف اپنی قومی تاریخ کے واقعات پر پرکتے تھے۔ اس لئے ان میں اخلاقی فضیلت کی کمی رہی۔ کیونکہ انسانی اعمال میں فضیلت اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب دنیوی نفع کی خواہش یا مادی نقصان کا خوف اس کے افعال کا محرک نہ ہو۔ یوں تو اجتماعی زندگی میں نیکی کی طرف میلان اس اعتقاد سے بھی پیدا کیا جاسکتا ہے کہ نیکی اور حسن اخلاق بالآخر ہماری معاشرتی بہبود کے لئے ضروری ہے لیکن اخلاق کے اعلیٰ ترین درجات وہ ہیں جہاں انسان نتائج دنیوی سے بے پرواہ ہو کر قانون اخلاق کی پیروی محض اس لئے کرے کہ اس کا یہ عمل رضائے الہی کا موجب ہوگا۔ عیسائیت نے اخلاق کے اس آخر الذکر محرک پر اپنی تعلیمات کا دار و مدار رکھا اور اول الذکر کی قدر و قیمت کا مطلق خیال نہ کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عیسائیوں نے دنیا اور اس کے مسائل سے بے توجہی برتنی شروع کی اور ان میں عقبی کے

متعلق یہ غلط تصور پیدا ہو گیا کہ وہ ہماری اس مادی دنیا کی ضد ہے۔ اس طرز فکر کا اثر یہ ہوا کہ عیسائیوں نے امور دنیا میں مشغولیت کو نجاتِ اخروی کے حق میں خطرناک قرار دیا اور ترک دنیا کی طرف انہیں روز بروز رغبت ہونے لگی۔ اسلام نے عیسائیوں کے اس عقیدہ کی اصلاح کے لئے اس امر پر زور دیا کہ دنیوی اور مادی لذات بشرطیکہ وہ جائز حدود کے اندر ہوں روحانیت کی ضد نہیں ہیں اور اخروی زندگی حیاتِ دنیوی کا تسلسل ہے۔ جو شخص مادی زندگی سے بالکل الگ ہو کر عالی عبادت و ریاضت سے نجاتِ اخروی حاصل کرنا چاہتا ہے۔ وہ اپنی عاقبت کو خراب کرتا ہے۔ کیونکہ اسلام کی نظر میں عالم بالکل بے حقیقت نہیں ہے۔ بلکہ وہ آئے والی زندگی کا ابتدائی مرحلہ ہے جس میں سے گزرنا انسان کی روحانی ترقی کے لئے ضروری اور لازمی ہے۔ آخرت کا اسلامی تصور یہ ہے کہ وہ حیاتِ دنیوی کی ایک اعلیٰ منزل ہے جس کا حصول اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ غلی منزل کی کیفیات اور ضروریات سے انسان آشنا ہو۔ ہماری مادی زندگی ایک ٹھوس حقیقت ہے وہم و خیال نہیں۔ البتہ آخرت کے مقابل میں یہ ایک ادنیٰ شے ہے :

بَلْ تَوَثُّوْا حَيٰوةَ الدُّنْيَا وَالْآٰخِرَةِ      تَمْلُوْا لَهَا كَمِثْلِ خَيْۡۡلٍ  
 خَيْرٌ مِّنْ بَقِيٍّ

بہتر اود باقی رہنے والی ہے۔

یہاں یہ نہیں کہا گیا کہ حیاتِ دنیا خیر نہیں بلکہ زور اس پر دیا گیا ہے کہ اس کے مقابلہ میں آخرت ایک بہتر اور زیادہ باقی رہنے والی زندگی ہے۔ یہی نقطہ نظر اسلام نے رہبانیت اور تقشف کے بارے میں اختیار کیا۔ یعنی زندگی کی آرائشوں اور زینتوں کی نفی نہیں کی بلکہ اپنے پیروؤں کو ان سے لطف اندوز ہونے کی ترغیب دی۔ عیسائیوں میں ترک لذت کا جو میلان پیدا ہو گیا تھا اسے دور کرنے کے لئے قرآن نے اعلان کیا کہ دنیا کی زینتوں کو حرام کر لینا دینداری نہیں :

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ اُخْرِجَ  
 لِعِبَادِهِۦ مِنَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ۔  
 کہو کہ اللہ کی زینتوں اور پاک اشیاء رزق کو جو اس نے  
 اپنے بندوں کے لئے پیدا کی ہیں کس نے حرام قرار دیا۔  
 ساتھ ہی قرآن نے مسلمانوں کو

كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا ۔  
 (کھاؤ، پیو مگر حد سے زیادہ نہ بڑھو)

کی تعلیم دی جس کے معنی یہ ہیں کہ زندگی کی مادی حاجات کا پورا کرنا عین مقتضائے دینداری ہے۔ البتہ ان میں ضرورت سے زیادہ انہماک اچھا نہیں۔ اسی طرح آخرت پر زور دینے کے باوجود اسلام نے اعمالِ حسنہ کے دنیوی نتائج کی اہمیت بھی تسلیم کی۔ مثلاً قرآن نے مسلمانوں کو

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ  
 لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْاَرْضِ ۔  
 اللہ نے ایمان لانے والوں اور نیک عمل کرنے والوں سے  
 وعدہ کیا ہے کہ وہ انہیں زمین کی خلافت عطا فرمائے گا۔

کا مژدہ سنایا اور اعمالِ بد کے قدرتی نتائج سے متنبہ کرنے کے لئے مادہ نمود اور دیگر اقوام قدیم کی تاریخ سے استشہاد کیا اور ان کی تباہی اور بربادی کا بار بار ذکر کیا۔ اس طرح اس نے نتائجِ اعمال کے ہر دو پہلوؤں کی وضاحت کی اور نیکی کی ترغیب کے لئے صرف آخرت کے تصور کو کافی نہیں سمجھا بلکہ خیر و شر کی معاشرتی اور تمدنی معنویت کو نمایاں کیا۔

غرضیکہ اسلام نے یہودیت اور نصرانیت کے عناصر کو نہایت کامیابی سے ترکیب دے کر ایک ایسا جامع نظام مرتب کیا جس میں زندگی کے متضاد پہلوؤں کی یکساں رعایت رکھی گئی ہے۔ یہودی اور عیسائی تعلیمات میں اس طرح مطابقت پیدا کرنے کے بعد اسلام نے اپنے عقیدہ توحید کو عملی زندگی پر منطبق کر دکھایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں جو جامعیت پائی جاتی ہے وہ اس عقیدہ کا شخصی اور عملی مظہر ہے۔ حضور رسالتاً بے شک زندگی میں قوم کے پیغمبر مصلح، حکمران، فاتح اور مقنس اور شخصی زندگی میں ایک شفیق باپ اور مہربان شوہر تھے۔ زندگی کی مختلف کیفیات اور متضاد قوتیں آپ کی ذات میں بصورتِ وحدت جلوہ گر تھیں۔ بالکل اسی طرح اسلام نے اجتماعی زندگی کے مختلف دائروں کو ایک واحد نقطہ پر سمیٹ لیا۔ اور تمدن کے مختلف شعبوں کے مابین جتنے حدود و فاصل تھے ان سب کو ایک ایک کر کے مٹا دیا۔ اس نے ایک طرف سیاست اور اخلاق، مذہب اور حکومت کے تناقض کو رفع کیا۔ دوسری طرف دنیا داروں اور دینداروں کے امتیازی طبقات کا خاتمہ کیا۔ پھر عبادت کا تصور اتنا وسیع کیا کہ نہ صرف خالص مذہبی اعمال بلکہ تمدن و معاشرت کی تمام سرگرمیاں اس کی تعریف میں داخل ہو گئیں۔ اسلام سے پہلے حکومت الگ چیز تھی اور مذہب الگ تھا۔ مذہبی لوگوں کو حکومت سے بالعموم کوئی واسطہ نہ ہوتا تھا بلکہ وہ اکثر اوقات حکومت اور اس کے تمام کاموں سے متنفر اور حاکمانہ اختیارات کے استعمال کو منافی مذہب تصور کرتے تھے۔ اسلام ہی نے اگر یہ تخیل پیش کیا کہ مذہب اور حکومت میں کسی قسم کا تضاد نہیں۔ اور نہ حکومت اور سیاست کے فرائض کسی خاص طبقہ سے متعلق ہیں۔ بلکہ ہر وہ شخص جو قانون اسلام کا اطاعت گزار اور عقل و خرد سے بہرہ ور ہو، امور سلطنت اور نظم و نسق کی رہبری کر سکتا ہے۔ عیسائیت کی سب سے بڑی کمزوری یہ تھی کہ اس نے مذہبی سرگرمیوں کو معاشرت اور اخلاق کے دائرہ میں محدود کر دیا تھا۔ اور حکومت کو اصولِ مذہب اور قوانینِ اخلاق پر چلانے اور قائم رکھنے کے لئے کوئی تدبیر نہیں اختیار کی تھی۔ سیاست و اخلاق اور حکومت و مذہب کی یہ جبرائی عقیدہ توحید کے منافی تھی جس کی رُو سے زندگی ایک ناقابلِ تقسیم وحدت ہے۔ اسلام نے اس دوئی کو مٹا کر سیاست کو اخلاق کا تابع اور حکومت کو مذہب کا خادم بنا دیا۔ اسی وجہ سے خلافتِ راشدہ کے دور میں مسلمانوں کی دنیوی امامت اور دینی رہبری ایک شخص کے ہاتھ میں تھی۔ خلفائے راشدین بیک وقت مسلمانوں کے دنیوی امام اور دینی پیشوا تھے۔ اسلام کے عقیدہ توحید کا عملی اقتضا بھی یہی تھا کہ دینی اور دنیوی امور کی سربراہی ایک ہی جماعت کے ہاتھ میں رہے۔ تاکہ مذہبی اور غیر مذہبی طبقات کی غیر فطری تقسیم کا ایک نخت خاتمہ ہو جائے۔ اسلام سے پہلے ہر مذہب نے

دنیا داروں اور دینداروں کے گردہ الگ الگ بنارکے تھے۔ مذہب کی تعلیمات و احکام سے صرف ایک محدود اور مختصر طبقہ واقف ہوتا تھا۔ افراد معاشرہ کی ایک بڑی اکثریت دینی امور میں اس طبقہ کی بے چون و چرا پیروی کرتی تھی۔ زمانہ قدیم میں یہی مذہبی طبقات علم اور تعلیم کے بھی اجارہ دار ہوتے تھے۔ علوم و فنون کے جتنے شعبے اس زمانہ تک ایجاد ہوئے تھے ان پر مندوں کے پجاریوں اور کلیسا کے پادریوں کا قبضہ تھا۔ جنہوں نے علم و فن کو ایک رازِ مہرستہ بنالیا تھا اور غیر مذہبی طبقہ کے افراد کو ان تمام امور سے بے بہرہ رکھا جاتا تھا۔ اس طرزِ عمل کے باعث علم کی اشاعت محدود ہو گئی اور عوام الناس تو کیا خواص پر بھی تعلیم کا دروازہ بند ہو گیا۔ جس کا اثر یہ ہوا کہ لوگ جہالت، توہم پرستی، تقلید اور آبا پرستی میں گرفتار اور آزادانہ غور و فکر کی صلاحیت سے محروم ہو گئے۔

اسلام نے اس اجارہ داری کا خاتمہ کر کے بلا امتیاز ہر طبقہ کے افراد کو فہم و تدبیر اور حصولِ علم کی دعوت دی اور مذہبی طبقات کو جو خصوصیت حاصل تھی اس سے انھیں محروم کر دیا۔ اس طریقِ کار کی بدولت مسلمانوں کے ہر طبقہ میں علم کا ذوق و شوق پیدا ہوا اور تقلید کی بندشوں سے آزاد ہو کر انہوں نے منظرِ ہر فطرت اور مسائلِ تمدن پر بے باکی سے غور و فکر کرنا شروع کیا۔ اسلام کے ابتدائی دور میں نہ پجاریوں کا کوئی طبقہ تھا نہ پادریوں اور مذہبی پیشواؤں کا۔ ہر مسلمان قرآن و سنت کی ہدایت کے ماتحت اپنے اعتقاد و ضمیر اور عمل میں بالکلیہ آزاد تھا۔ پیروں، مشائخوں اور مذہبی پیشواؤں کی جو کثرت زمانہ مابعد میں پائی جاتی ہے اس سے صدرِ اقل کے مسلمان قطعاً نا آشنا تھے۔ کیونکہ اسلام نے عقیدہ توحید کا عملی زندگی پر اطلاق کر کے ان تمام امتیازی علامات اور خصوصی حقوق کا خاتمہ کر دیا جس پر طبقاتی تقسیم مبنی تھی۔ آج بھی جبکہ مسلمانوں میں بہت سی غیر اسلامی باتیں پیدا ہو گئی ہیں ان میں دینداروں اور دنیا داروں کی تقسیم اور مذہبی اور غیر مذہبی طبقات کا فرق بہت کم پایا جاتا ہے۔ یہ عدمِ لبقائیت اور دین و دنیا کی یکجائی نہ ہمیں میسائیت میں ملتی ہے نہ یہودیت میں اور نہ کسی دوسرے قدیم مذہب میں۔ کیونکہ یہ تنہا مذہب اسلام کی خصوصیت ہے۔

## تہذیب و تمدنِ اسلامی

مصنفہ رشید اختر ندوی ؒ

قیمت حصہ اول پانچ روپے۔ دوم چھ روپے۔ سوم پانچ روپے ۱۳

## انوار ابنِ خلدون

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

منیجر ادارہ ثقافتِ اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور



# انیسویں صدی میں دستوری ترقی

انقلاب فرانس نے انکار و نظریات میں جو تبدیلی پیدا کر دی تھی وہ جنگ وائٹل کے بعد قدامت پسندوں کے برسرِ اقتدار آنے کے باوجود برقرار رہی اور انیسویں صدی میں انقلابی جدوجہد اس تبدیلی کا نتیجہ تھی۔ اس زمانہ میں آزاد خیالوں کی تحریکوں کو اس قدر فروغ ہوا کہ مطلق العنانی کو بحال کرنے کے لئے قدامت پسندوں کے راستہ میں شدید مشکلات حائل ہو گئیں اور رفتہ رفتہ انقلابی تصورات کو رو بہ عمل لانے کی کوششیں کامیاب ہوئیں۔ اس کامیابی کا ایک نمایاں پہلو دستوری اور پارلیمنی نظام کی ترقی ہے جس نے پورے نظام کی جڑیں کاٹ کر ایک ایسے نئے نظام کو مستحکم کیا جس نے دورِ جدید میں عالمگیر مقبولیت حاصل کر لی۔ پارلیمنی ترقی میں برطانیہ کو ہمیشہ امتیازی حیثیت حاصل رہی ہے اور انیسویں صدی میں برطانوی پارلیمنٹ نے جو حقوق و اختیارات حاصل کر لئے ان کی وجہ سے یہ لوہارہ ایک مثالی پارلیمنٹ بن گیا اور دوسرے ممالک نے اس کو اپنی پارلیمنٹ ترقی کے لئے نمونہ کے طور پر سامنے رکھا۔ اس جدوجہد میں برطانیہ کے بعد فرانس کے علاوہ دوسرے ممالک میں بھی دستوری حکومت کے تصور نے بہت ترقی کی اور وہاں پارلیمنی نظام نافذ کیا گیا۔ برطانیہ میں دستوری تحریک بہت قدیم تھی لیکن اس کا دستور تحریری نہ تھا۔ تحریری دستور کے ترقی یافتہ نمونے سب سے پہلے امریکی نوآبادیوں نے پیش کئے اور جب یہ نوآبادیاں آزاد ہو گئیں تو ان دساتیر کی نہایت ترقی یافتہ شکل ۱۷۸۷ء کے ۱۷۸۷ء میں ریاست ہائے متحدہ کے دستور کی صورت میں نافذ ہوئی۔ انقلاب فرانس نے دستوری جدوجہد کو مزید تقویت دی اور بیشتر ممالک میں دستور و آئین پر مبنی پارلیمنی نظام قائم ہو گیا۔

برطانیہ - عہدِ اسٹیورٹ میں شدید محرکے سر کرنے کے بعد پارلیمنٹ اس قدر مستحکم ہو گئی تھی کہ اس کی ترقی اور روز افزائی اقتدار کو روکنا کسی حکمران کے اختیار میں نہ رہا اور ۱۷۸۷ء کے انقلاب کے بعد پارلیمنی جمہوریت کی بنیادیں بہت مضبوط ہو گئیں اور ترقی کی رفتار بڑھ گئی۔ لیکن اس نظام میں کچھ ایسی خامیاں تھیں جن کی اصلاح ضروری تھی۔ ۱۷۸۷ء میں جب تاریخِ یورپ کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا تو یہ شدت سے محسوس کیا جانے لگا کہ برطانیہ کا جمہوری نظام ناقص ہے۔ کیونکہ برطانوی پارلیمنٹ میں پوری قوم کے بجائے صرف ایک حصہ کی نمایندگی ہوتی تھی۔ دارالامرا محدود فی امیروں اور تاج کے مقرر کردہ انگلیسی کلیسیہ کے ارکان پر مشتمل تھا۔ اور عوام کے جذبات و مطالبات سے یہ لوگ بے نیاز

تھے۔ دارالعوام کے لئے قدیم اضلاع اور شہروں سے نمائندے منتخب کئے جاتے تھے۔ لیکن یہ نمائندگی بہت ناقص تھی۔ کیونکہ ایک تو حق رائے دہی تھوڑے سے لوگوں کو حاصل تھا اور دوسرے ان نئے شہروں کی نمائندگی نہ ہوتی تھی جو صنعتی انقلاب کی وجہ سے آباد ہو گئے تھے۔ اس کے علاوہ انگلیسی کلیہ کے سوا دوسرے فرقوں سے تعلق رکھنے والوں کو عہدہ حاصل کرنے کے حق سے قانوناً محروم کر دیا گیا تھا۔ رائے دہندوں کے جو قدیم حلقے بنائے گئے تھے ان میں سے کچھ تو بالکل ویران ہو گئے تھے اور کچھ کی آبادی برائے نام رہ گئی تھی۔ آباد شہروں کی محرومی اور خیر آباد حلقوں کی کثیر نمائندگی نے اس ایوان کو غیر نمائندہ بنا دیا تھا۔ اُمرا رشوت دے کر ووٹ حاصل کر لیتے تھے اور اس طرح نہ صرف دارالامرا، بلکہ دارالعوام پر بھی دولت مند طبقہ کا اقتدار مسلط ہو گیا تھا۔

۱۸۳۲ء کا قانون اصلاح۔ قدامت پسندوں اور آزاد خیالوں کی کش مکش کے زمانہ میں برطانوی پارلیمنٹ کی اصلاح کرنے کا مطالبہ بھی کیا جائے لگا۔ ٹوری پارٹی قدامت پسند زمینداروں کی جماعت تھی اور یہ نمائندگی کے اس ناقص طریقہ میں اصلاح کرنے کی شدید مخالفت تھی۔ واٹرلو کا فاتح ڈیوک آف ویلنگٹن تک اس طریقہ سے نہ صرف مطمئن تھا بلکہ اس کو دنیا کا بہترین نظام حکومت قرار دیتا تھا۔ قدامت پسندوں کے برعکس آزاد خیال و ہگ پارٹی اصلاحات کا مطالبہ کر رہی تھی۔ اور یہ چاہتی تھی کہ صنعت و تجارت سے تعلق رکھنے والے طبقوں کے حقوق و مفادات کا تحفظ کیا جائے۔ اس جماعت میں صنعت کار، سرمایہ دار، تاجر، مزدور، حقوق سے محروم مذہبی فرقوں کے افراد اور جمہوریت کے حامی آزاد خیال مفکر بھی شامل تھے جن کی تائید سے اصلاحات کی تحریک کو بڑی ترقی ہوئی۔ چنانچہ ۱۸۳۲ء میں ایک قانون منظور کیا گیا جس نے حقوق سے محروم مذہبی فرقوں پر پابندیاں ختم کر دیں اور ان کو بھی سیاسی حقوق حاصل ہو گئے۔ ویک پارٹی کے رہنما لارڈ کرگ نے اصلاحات کی تحریک کو آگے بڑھانے میں نمایاں حصہ لیا۔ اور ۱۸۳۲ء کے انتخابات میں اس جماعت نے پارلیمنٹ میں اکثریت حاصل کر لی۔

وہگ پارٹی نے اپنے سیاسی اقتدار سے فائدہ اٹھایا اور ۱۸۳۲ء میں دارالعوام نے قانون اصلاح منظور کیا اس قانون کے مطابق چھوٹے چھوٹے انتخابی حلقے توڑ دئے گئے۔ نئے صنعتی شہروں کو نمائندگی دی گئی۔ تاجروں، چھوٹے زمینداروں اور مقررہ املاک رکھنے والوں کو حق رائے دہی عطا کیا گیا۔ یہ اصلاحی قانون دارالامرا کی مخالفت کے باوجود منظور ہوا تھا۔ اور اس کی منظوری سے دارالعوام کا اقتدار بڑھ گیا۔ عوامی نمائندوں کو یہ احساس ہو گیا کہ دارالامرا کی خود سری کو شکست دی جاسکتی ہے۔ اور اس جمہوری کامیابی کے بعد سے یہ جمہوری اصول قائم ہو گیا کہ دارالعوام میں اکثریت رکھنے والی جماعت ہی وزارت بنائے۔ اس قانون کے بعد سیاسی جماعتوں کو اس سب سے متکم کیا گیا اور ٹوری قدامت پسند کنزرویٹو، اور وہگ آزاد خیال (برل) کہے جانے لگے۔ سیاسی اصلاحات کے بعد معاشری، زرعی، تعلیمی، قانونی، صنعتی اور اقتصادی اصلاحات کے لئے قوانین بنائے گئے۔ اور برطانوی معاشرہ میں طبقہ وسط کی اہمیت میں تدریج اضافہ ہونے لگا۔

عوامی منشور۔ انتہا پسند آزاد خیال قانون اصلاح کو کافی سمجھتے تھے اور انہوں نے مزید اصلاحات کے لئے تحریک شروع کی۔ ۱۸۳۱ء میں مزدوروں کو رائے دینے کا حق نہ ملا تھا اس لئے وہ بھی نئی تحریک کی حمایت کرنے لگے۔ ان لوگوں نے ۱۸۳۳ء میں ایک عوامی منشور یا چارٹر تیار کیا جس کی نکتہ سے یہ چارٹسٹ کہے جانے لگے۔ اس منشور میں یہ مطالبات کئے گئے، (۱) تمام بالغوں کو رائے دینے کا حق دیا جائے۔ (۲) دارالعوام کے ارکان ہر سال منتخب کئے جائیں (۳) انتخابی حلقے آبادی کی مناسبت سے بنائے جائیں (۴) دارالعوام کے انتخابات کے سلسلہ میں املاک رکھنے کی تمام شرطیں منسوخ کر دی جائیں اور (۵) دارالعوام کے اراکین کو معاوضہ دیا جائے تاکہ وہ اطمینان کے ساتھ اپنے فرائض انجام دے سکیں۔ اس زمانہ میں یہ مطالبے نامناسب تصور کئے جاتے تھے۔ اور برطانوی عوام بھی اس انتہا پسندی کے لئے تیار نہ تھے۔ ۱۸۳۵ء میں اس تحریک کو بہت فروغ ہوا اس کے بعد باہمی اختلافات کے باعث یہ ختم ہو گئی۔ لیکن اس کے مطالبوں کی اہمیت کو آگے چل کر محسوس کیا گیا اور دوسرے مطالبہ کے سوا باقی تمام مطالبات آگے چل کر تسلیم کئے گئے۔

۱۸۶۳ء اور ۱۸۶۷ء قانون اصلاح اور دوسری سرگرمیوں سے عوام میں یہ خیال مستحکم ہونے لگا تھا کہ برل برٹس کے اصلاحی قوانین جمہوریت پسند اور عوامی حقوق کے حامی ہیں۔ کنزرویٹو پارٹی کے رہنما ڈزریلی نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ اس کی پارٹی لیبروں سے بھی زیادہ عوامی حقوق کی حامی ہے۔ ۱۸۶۷ء میں دوسرا قانون اصلاح منظور کروایا، جس کے مطابق صنعتی شہروں کے مزدوروں کو حق رائے دہی عطا کیا گیا۔ لیکن برل پارٹی کے لیڈر گیلڈ اسٹن نے اس قانون کی اہمیت کو کم کرنے کے لئے مزید اصلاحات کا مطالبہ شروع کر دیا۔ ۱۸۶۷ء میں خفیہ رائے دہی کا قانون منظور ہوا۔ اور ۱۸۷۲ء میں تیسرا قانون اصلاح منظور کیا گیا۔ اس قانون نے وہی علاقوں کے مزدوروں کو بھی حق رائے دہی عطا کیا۔ ۱۸۸۵ء میں آبادی کے تناسب سے انتخابی حلقے بنائے گئے۔ اس کے بعد پارلیمنٹ کی اصلاح کے ضمن میں اہم تر قدم ۱۹۱۱ء میں اٹھایا گیا جس سے برطانوی پارلیمنٹ نے موجودہ شکل اختیار کر لی۔

فرانس۔ فرانس کی قومی اسمبلی نے بھی اس زمانہ میں بہت ترقی کی اور جمہوری نظام مستقل بنیادوں پر مستحکم ہو گیا۔ فرانس اور پروشیا کی جنگ میں فرانس کی شکست کے بعد جرمنوں نے لوئی نپولین کو گرفتار کر لیا۔ اور فرانس میں عارضی حکومت قائم کی گئی۔ اس حکومت نے لوئی کو تخت سے معزول کر دیا اور قومی اسمبلی نے جرمنی سے معاہدہ کی شرطیں طے کرنے کے لئے عارضی صلح کر لی۔ ۱۸۷۰ء سے ۱۸۷۱ء تک فرانس پر قومی اسمبلی کا اقتدار قائم رہا جس نے فرانس کے لئے ایک نیا دستور بھی تیار کیا۔ اور فرانس میں ملکیت ختم کر کے تیسرا جمہوریہ قائم کیا گیا۔ ۱۸۷۵ء میں قومی اسمبلی نے متعدد قوانین منظور کئے جن کے مطابق نئے جمہوریہ کی حکومت قائم کی گئی۔ نئے دستور کے تحت یہ طے کیا گیا کہ پارلیمنٹ دو ایوانوں پر مشتمل ہوگی۔ ایوانِ نائبین اور سینٹ۔ ایوانِ نائبین کے ۷۰۲ ارکان ہونگے۔ جو عام رائے دہی کے اصول پر چار سال کے لئے منتخب کئے جائیں گے۔ اس ایوان کی منظوری کے بغیر کوئی قانون نہ بن سکے گا۔ اور بحاصل عائد کرنے کا

اختیار بھی اسی ایوان کو ہوگا۔ سینٹ ۳۰ ارکان پر مشتمل ہوگی۔ جن میں سے ۲۵ کا انتخاب ڈیپارٹمنٹوں کی اسمبلیاں نو سال کے لئے کریں گی۔ اور ۵۔ ارکان قومی اسمبلی کے منتخب کردہ ہوں گے۔ ان ارکان کے انتخاب کا یہ طریقہ آگے چل کر مسدود کر دیا گیا۔ قومی اسمبلی یعنی دونوں ایوانوں کے مشترکہ اجلاس میں صدر جمہوریہ کا انتخاب کیا جائے گا۔ اس کی مدت چھ سال ہوگی۔ صدر کی ہر ایک کارروائی کے نفاذ کے لئے کسی رکن کا مینہ کا تائیدی دستخط کرنا لازمی ہوگا۔ تمام عاملہ و انتظامی اختیارات کا مینہ کو حاصل ہوں گے جو پارلیمنٹ کے سامنے جوابدہ ہوگی۔ ایوان نائیبین میں اکثریت کی تائید حاصل کرنے والے لیڈر کو زیر اعظم بنادیا جائے گا اور وہ وزیروں کا انتخاب کریگا۔

نپولین اعظم اور لوئی نپولین نے پہلے اور دوسرے جمہوریوں کو ملوکیت میں تبدیل کر دیا تھا۔ اس لئے تیسرے جمہوریہ کے تحفظ کا انتظام کیا گیا اور صدر جمہوریہ کے اختیارات محدود کر کے ان پر بھی پابندیاں عائد کر دی گئیں۔ فرانس میں ملوکیت پسند بہت بااثر تھے اور یہ بادشاہت کی تجدید کے لئے مسلسل جدوجہد کرتے رہے۔ لیکن عوام نے ان کی کوششوں کو ناکام بنا دیا۔ ۱۸۷۰ء میں ملوکیت پسند میک میہن صدر جمہوریہ منتخب ہوئے اور نازک حالات پیدا ہو گئے۔ لیکن ۱۸۷۰ء اور ۱۸۷۱ء میں دونوں ایوانوں کے انتخابات میں جمہوریت پسندوں کو اکثریت حاصل ہوئی اور ملوکیت پسند صدر استعفیٰ ہونے پر مجبور ہو گیا۔ ۱۸۸۰ء میں ایک جنرل نے آمریت قائم کرنے کی کوشش کی لیکن اس کو ناکامی ہوئی اور اس نے خودکشی کر لی۔ ۱۸۸۹ء اور ۱۸۹۳ء میں دونوں ایوانوں کے انتخابات میں پھر جمہوریت پسندوں نے اکثریت حاصل کی اور جمہوریت کے مزید استحکام کا موقع مل گیا۔ فرانسیسی عوام جمہوریت کی مسلسل حمایت کرتے رہے ان کی اس تائید کے باعث ملوکیت کی تجدید کی تمام کوششیں ناکام ہو گئیں اور تیسرا جمہوریہ مستقل اور مستحکم بنیادوں پر قائم ہو گیا۔

ناروے۔ شمالی یورپ میں ناروے ۱۸۱۴ء سے ۱۸۱۵ء تک مملکت ڈنمارک میں شامل رہا تھا۔ ۱۸۱۴ء میں سویڈن نے ہوشین پر حملہ کر دیا۔ اور ڈنمارک عہد نامہ کڈ قبول کرنے پر مجبور ہو گیا۔ جس کے مطابق ناروے پر سویڈن کا اقتدار قائم کیا گیا تھا۔ لیکن ناروے کے باشندوں نے اس کو منظور نہ کیا۔ مختلف حصوں کے نمائندوں کا ایک اجتماع طلب کیا گیا جس نے امریکہ، فرانس اور اسپین کے دستاویز کو سامنے رکھ کر ۱۸۱۴ء میں ایک دستور منظور کیا۔ اس دستور کے مطابق ایک ڈوین شہزادے کو بادشاہ منتخب کیا گیا اور ناروے میں دستوری حکومت قائم ہو گئی۔

سویڈن۔ سویڈن میں پہلا دستور ۱۸۰۹ء میں منظور کیا گیا۔ لیکن بادشاہ اور پارلیمنٹ کے درمیان کش مکش شروع ہو گئی۔ سویڈن کی پارلیمنٹ چار ایوانوں پر مشتمل تھی جو طبقہ، امرا، اہل کلیسہ، طبقہ وسطیٰ اور زمین کے مالک کا شتکاروں کے نمائندے تھے۔ اس کش مکش میں کبھی بادشاہ غالب رہتا اور کبھی پارلیمنٹ۔ آخر کار ایک

انقلاب نے یہ کش مکش ختم کی۔ اور پارلیمنٹ نے ۱۸۷۱ء میں ایک نیا دستور منظور اور نافذ کیا جس کے تحت جمہوریت کو سویڈن میں بہت ترقی ہوئی۔

ڈنمارک۔ ڈنمارک میں مطلق العنان بادشاہت تھی۔ یہاں کی جرمن آبادی نے بڑی مشکلات پیدا کر دیں۔ اور سیاسی کش مکش نے شدید صورت اختیار کر لی۔ ۱۸۴۸ء میں بادشاہ نے ایک دستور عطا کیا جس کے تحت چاروں صوبوں کو خود اختیاری دی گئی اور مجلس قانون ساز قائم کی گئی۔ فریڈرک ہنرم نے یہ دستور واپس لے کر مجلس قانون ساز کے لئے نئے انتخابات کروائے اور اس کو مجلس دستور ساز کی حیثیت دے دی گئی تاکہ وہ ملک کے لئے نیا دستور تیار کرے۔ اس نے ۱۸۴۸ء میں ایک دستور منظور کیا۔ لیکن خارجی اور داخلی مشکلات اور کش مکش کے باعث یہ دستور ۱۸۴۸ء سے پہلے نافذ نہ ہو سکا۔ نفاذ کے وقت دستور میں کچھ ترمیمیں کی گئیں۔ اور اس کے بعد ۱۸۶۴ء میں جیمیں ہوئیں تاکہ دستور کو عوامی مطالبات سے ہم آہنگ کر دیا جائے۔

بلجیم۔ بلجیم مملکت نیدرلینڈ کا حصہ تھا۔ ۱۸۳۰ء میں بلجیم نے بغاوت کی اور اپنی علیحدہ حکومت قائم کر لی۔ اس حکومت نے ایک یا اختیار کیٹی مقرر کی جس نے یہ اعلان کیا کہ بلجیم ایک آزاد مملکت رہے گا اور کیٹی جلد ایک دستور ہی خاکہ تیار کرے گی اس کے بعد تمام حصوں کے نمائندوں پر مشتمل قومی کانگریس طلب کی جائے گی تاکہ دستور کے متعلق فیصلہ کرے۔ جب یہ کانگریس طلب کی گئی تو کیٹی نے تمام اختیارات اسی کے تفویض کر دیئے۔ اس نے ۱۸۳۱ء میں ایک دستور منظور کیا۔ دستور کی منظوری کے بعد دستور ساز مجلس تحلیل ہو گئی اور نئے دستور کے تحت نئی حکومت قائم کی گئی۔ ۱۸۹۳ء میں اس دستور میں ترمیمیں کی گئیں۔

جرمنی۔ جرمنی میں چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستیں تھیں جن کی اپنی اسمبلیاں بھی تھیں۔ اور مرکزی پارلیمنٹ اور شہنشاہ ان کو مربوط کئے ہوئے تھے۔ ۱۸۷۱ء میں انقلابیوں نے قومی اتحاد کی کوشش کی۔ چنانچہ تمام ریاستوں کی اسمبلیوں کا نمائندہ جلسہ ہوا تاکہ ایک دستور بنانے کا فیصلہ کیا جاسکے۔ فریکفرٹ میں یہ اجتماع ہوا اور ایک مشترکہ دستور بنانے کا کام اسمبلی کے تفویض کیا گیا۔ لیکن پروشیا اور آسٹریا کی رقابت کے باعث دستور سازی میں بڑی دشواری ہوئی۔ آخر کار برلن میں تمام ریاستوں کی ایک کانفرنس طلب کی گئی۔ لیکن حالات درست نہ ہوئے اور اقطام فوج کے تفویض کر دیا گیا۔ ۱۸۷۱ء میں جرمن مدیر بسارک نے مین کے شمال میں واقع تمام جرمن ریاستوں کے نمائندوں کو برلن میں طلب کیا تاکہ دستور مسئلہ کا حل تلاش کیا جائے۔ ۱۸۷۱ء میں اس کانفرنس نے ایک دستور ہی خاکہ منظور کیا اور یہ طے کیا گیا کہ مختلف ریاستوں کی منظوری کے لئے یہ مشترکہ دستور ہی خاکہ روانہ کیا جائے۔ تمام ریاستوں نے اس دستور کو قبول کر لیا اور اس کا اعلان کر دیا گیا۔ اس طرح نئے دستور کے تحت شمالی جرمنی کا عہدہ قائم ہو گیا۔ عہدہ کا چانسلر بسارک کو بنایا گیا جس نے جرمن ریاستوں کے اتحاد اور استحکام کے لئے مسلسل جدوجہد کی۔

سوئٹزر لینڈ، سوئڈن، لیتھینیا، مختلف کینٹون کی حیثیت خود مختار ریاستوں جیسی تھی اور ان کا کوئی مشترکہ وفاقی دستور نہ تھا۔ فالتوں کی گرفت سے محفوظ رہنے کے لئے انہوں نے ایک عہدیہ قائم کیا، انقلاب فرانس کے بعد نیپولین نے سوئٹزر لینڈ پر اپنا اقتدار قائم کر لیا اور نظم و نسق میں تبدیلی کر کے پورے ملک کو ایک جمہوریہ قرار دیا۔ ۱۸۰۶ء میں نیپولین نے اس جمہوریہ کو ایک دستور عطا کیا لیکن عوام نے اس کو قبول نہ کیا۔ ایک سال کے بعد نیپولین نے مختلف کینٹونوں میں جداگانہ دستور نافذ کئے جو ۱۸۱۳ء تک برقرار رہے۔ اس کے بعد کینٹونوں نے ایک وفاقی نظام قائم کیا جس پر ۱۸۱۵ء میں نیا دستور نافذ کیا گیا جس کے مطابق عوام کی نمائندہ مجلس ملی اور کینٹونوں کی نمائندہ کونسل قائم کی گئی۔ اور بائیس خود مختار ریاستوں کا عہدیہ قائم ہوا۔ ۱۸۱۵ء میں دستور پر نظر ثانی کی گئی اور مراجعہ کا طریقہ اختیار کیا گیا جو سوئس جمہوریت کی امتیازی خصوصیت بن گیا۔

اسپین و پرتگال۔ اسپین میں چارلس چہارم حکمران تھا جب انقلاب فرانس شروع ہوا۔ اور اہل اسپین پر اس کا گہرا اثر پڑا جب نیپولین نے اپنے بھائی کو اسپین کا بادشاہ بنایا تو بحران وطن نے مخالفت کی۔ اور آزادی کے لئے بغاوتیں ہونے لگیں حریت پسندوں نے کورٹز کو زیادہ جمہوری اور نمائندہ بنیاد پر قائم کرنا چاہا۔ چنانچہ ۱۸۰۸ء میں جب نئی کورٹز طلب کی گئی تو نوآبادیوں کے نمائندے بھی اس میں شریک تھے۔ اور عوامی نمائندوں کی تعداد امر و کلیہ کے نمائندوں سے زیادہ تھی۔ آزادی کی تحریک ترقی کرتی گئی۔ اور ۱۸۱۲ء میں نیا دستور شائع کیا گیا۔ ۱۸۱۲ء میں فرانسیسی اقتدار ختم ہوا اور بریت پسندوں نے فرڈیننڈ ہفتم سے نئے دستور کو تسلیم کرنے کا مطالبہ کیا۔ لیکن وہ مطلق العنانی کا خواہش مند تھا اس لئے انکار کر دیا۔ چنانچہ شورشیں ہونے لگیں جو بدادی لگیں لیکن ۱۸۲۰ء میں زبردست بغاوت ہوئی جس میں فوج نے بھی حصہ لیا۔ بادشاہ قید کر دیا گیا۔ ۱۸۱۲ء کا دستور نافذ کیا گیا۔ اور دستوری حکومت قائم ہو گئی۔ جمہوری تحریک ترقی کرتی گئی اور شہروں میں جمہوریہ قائم کرنے کا مطالبہ شروع ہو گیا۔ اس سے بحرائی کیفیت پیدا ہو گئی۔ چنانچہ ۱۸۱۲ء اور ۱۸۱۶ء میں نئے دستور بنائے گئے۔ لیکن جمہوریت پسندوں نے ۱۸۱۷ء میں حکومت پر قبضہ کر کے جمہوریہ قائم کر دیا۔ اور گمشدہ دستوروں کو سامنے رکھ کر نیا دستور بنایا گیا۔ اس دستور کے تحت ۱۸۸۱ء میں لبرل حکومت قائم ہوئی۔ نیپولین کے حملہ سے نہ صرف اسپین بلکہ پرتگال میں بھی مطلق العنانی منسوخ ہو گئی اور ۱۸۲۰ء میں وہاں بھی دستوری حکومت قائم ہوئی۔

ترکی۔ عثمانی خلافت درحقیقت مطلق العنان ملوکیت تھی۔ اور دستوری حکومت کی ہمہ گیر تحریک ترکی پر بھی اثر انداز ہونے لگی۔ عبد المجید اصلاح پسند حکمران تھا اور ۱۸۳۲ء میں فرمان گل خانہ سے ترکی میں دستوری حکومت کا آغاز ہوا۔ سلطان نے خود اپنی مرضی سے اپنی مطلق العنانی پر کچھ پابندیاں عائد کر لیں اور اس فرمان کے بموجب رعایا کو جان، عزت اور املاک کے تحفظ کی ضمانت دی گئی۔ محاصل عائد اور وصول کرنے کے لئے یکساں قواعد و ضوابط مقرر

کئے گئے اور یہ اصول پیش نظر رکھا گیا کہ دولت مندوں پر زیادہ محاصل عائد کئے جائیں اور عوام کے لئے محاصل قابل برداشت ہوں۔ مذہبی آزادی اور قانونی حقوق کا تحفظ کیا گیا اور قانون سازی کے لئے مجلس عدل قائم کی گئی۔ اس کے بعد ۱۸۵۸ء میں مزید اصلاحات نافذ کی گئیں۔ مرکزی، صوبائی اور مقامی حکومتوں کی اصلاح و تنظیم ہوئی اور مذہبی رہنماؤں اور ممتاز شہریوں کو مجلس کارکن بنایا گیا۔ ۱۸۶۱ء میں عدالتی نظام میں اصلاحات کی گئیں۔ اور اس کو یورپی مالک کے اصولوں پر منظم کیا گیا۔ ۱۸۵۹ء میں عبدالحمید ثانی نے قانون کی تدوین و نفاذ اور موازنہ پر نگرانی کے لئے مجلس عامہ قائم کی۔ لیکن محب وطن ترکوں کی جماعت ان اصلاحات کو ناکافی سمجھتی تھی اور مدحت پاشا نے دستوری حکومت کی تحریک کو بہت آگے بڑھا دیا تھا چنانچہ ۱۸۷۶ء میں نیا دستور نافذ کیا گیا جس کے مطابق مجلس عامہ کو ایوانِ نائبین اور سینٹ پر مشتمل دو ایوانی پارلیمنٹ کی شکل دی گئی۔ ایوانِ نائبین کے ارکان منتخب کردہ اور سینٹ کے ارکان مشیرانِ مملکت، عدالتوں کے صدور اور اعلیٰ عہدہ داروں پر مشتمل ہوتے تھے جن کو سلطان نامزد کرتا تھا۔ اس دستور کے مطابق وزراء سے مواخذہ کا اصول بھی نافذ کیا گیا اور سینٹ کو ان کے خلاف مقدمات کی سماعت کا اختیار ملا۔ اس دستور نے ملک کی دستوری ترقی میں بڑا حصہ لیا۔ نوجوان ترکوں نے انجمن اتحاد ترقی قائم کر کے دستوری تحریک کو بہت فروغ دیا۔ چنانچہ عبدالحمید نے جب خود سری اختیار کی تو انور پاشا کی قیادت میں نوجوان ترکوں نے انقلاب برپا کر دیا۔ اور پارلیمنٹ نے سلطان کو معزول کر کے ۱۸۷۸ء کے دستور کو بحال کیا عبدالحمید کے جانشین محمد فاس نے دستور سے وفاداری کا حلف لیا۔ اس دستور میں جو نقائص تھے وہ ضروری ترمیمات کر کے دور کر دئے گئے۔ اور ترکی میں مطلق العنانی کا انسداد ہو گیا۔

برطانوی نوآبادیاں۔ برطانیہ کے دستوری نظام کی ترقی صرف برطانیہ تک ہی محدود نہیں رہی بلکہ برطانوی نوآبادیوں میں بھی جمہوریت کو ترقی ہوئی اور انھوں نے قلمروی مرتبہ حاصل کر کے دستوری حکومت اور پارلیمنٹ نظام کو فروغ دیا۔ امریکی ممالک میں ریاست ہائے متحدہ کی تحریک آزادی کے اثرات بہت وسیع تھے۔ اور کینیڈا بھی ان سے متاثر ہوا۔ اگرچہ کینیڈا میں انقلاب پسندوں کو کامیابی نہ ہوئی لیکن جمہوری حقوق اور دستوری حکومت کے مطالبات روز افزوں مقبولیت حاصل کر رہے تھے۔ میکسیکو اور پاراگوئے کی بغاوتوں کے بعد برطانیہ نے بھی ان مطالبات کی اہمیت کو محسوس کیا اور ڈرہم نے اپنی رپورٹ پیش کی۔ ۱۸۷۸ء کے قانون کے بموجب کینیڈا کو دستوری حقوق دئے گئے اور اس کے انگریزی اور فرانسیسی حصوں کو متحد کر دیا گیا۔ اس اتحاد سے نئی دستوری تحریک کو بہت فروغ ہوا چنانچہ ۱۸۷۸ء میں ایک ملی اجتماع منعقد کیا گیا جس نے مختلف صوبوں پر مشتمل وفاقی حکومت کے قیام کی تجویز منظور کی۔ اجتماع ملی کی تجاویز پارلیمنٹ میں پیش کی گئیں اور دونوں ایوانوں نے ان کو قبول کر لیا۔ ان ہی تجاویز کی اساس پر ۱۸۷۸ء میں کینیڈا کا دستور منظور اور نافذ کیا گیا جس کے مطابق وہاں وفاقی نظام حکومت

قائم ہو گیا۔

آسٹریلیا میں برطانوی آبادکار اپنے ساتھ قانونی حقوق اور دستوری حکومت کی برطانوی روایات بھی لائے تھے۔ اور جب ان کی تعداد بڑھ گئی تو انہوں نے خود اختیاری کا مطالبہ کیا۔ چنانچہ ۱۸۵۵ء میں نیوساؤتھ ویلز، وکٹوریہ ساؤتھ آسٹریلیا اور ٹسمانیہ کو ذمہ دار خود اختیاری دی گئی اور یہاں برطانوی طرز کی وزارتیں اور قانون ساز مجالس قائم کی گئیں۔ ان مجالس نے جو دستور بنائے ان کو معمولی ترمیموں کے ساتھ برطانوی پارلیمنٹ نے منظور کر لیا۔ ۱۸۶۲ء میں کوئین لینڈ کو اور ۱۸۶۹ء میں وسٹرن آسٹریلیا کو بھی خود اختیاری ملی۔ ۱۸۹۱ء میں ان تمام نوآبادیوں کو متحد کرنے کی تجویز پیش کی گئی اور ۱۹۰۶ء میں قومی اجتماعوں نے نوآبادیوں کا وفاقیہ قائم کرنے کی تجویز منظور کی اس تجویز کی بنا پر وفاقی دستور کا مسودہ تیار کیا گیا جس کو برطانوی پارلیمنٹ نے ۱۹۰۶ء میں منظور کر لیا اور اس کے مطابق دولتِ عالمہ آسٹریلیا کی حکومت قائم ہوئی۔

جزائر نیوزی لینڈ پر برطانیہ نے ۱۸۴۰ء میں قبضہ کیا تھا۔ اور ۱۸۵۲ء میں خود اختیاری دینے کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ ۱۸۵۳ء میں منتخب کردہ مجلس دستور ساز قائم کی گئی اور ۱۸۵۶ء میں مجلس کے سامنے جوابدہ وزارت بنائی گئی۔ ۱۸۶۱ء میں سونے کی کانیں دریافت ہونے کی وجہ سے آبادی بڑی تیزی سے بڑھنے لگی اور نئے مسائل پیدا ہو گئے۔ چنانچہ قانونی حقوق اور دستوری حکومت کی تحریکیں مقبول عام ہو گئیں۔ آخر کار ۱۸۹۱ء میں نیا دستور بنایا گیا جس کے مطابق ترقی یافتہ نظام حکومت قائم کیا گیا۔ اور آگے چل کر نیوزی لینڈ نے بھی قلمروی مرتبہ حاصل کر لیا۔

قرآن اور علم جدید

مفتی رفیع الدین

قیمت پانچ روپے آٹھ آنے

اسلام کا نظریہ تاریخ

مفتی مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے

— (ملنے کا پتہ) —

مینجر ادارہ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور



ایک حدیث

# غصے کی حقیقت اور اس کا علاج

بخاری، مسلم اور موطا میں حضرت ابو ہریرہ سے حضور اکرمؐ کا ایک ارشاد یوں مروی ہے :

ليس الشديد بالصرعة، انما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب (ریاض السنہ صفحہ ۴۴)

بہادر وہ نہیں جو کسی کو پھانٹ دے، بہادر تو وہ ہے جو غصے کے وقت اپنے اوپر قابو رکھے۔

افسان کے اندر قدرت نے بے شمار قسم کی تخریبی و تعمیری قوتیں رکھی ہیں۔ تخریبی اور تعمیری قوتوں کی تقسیم محض اعتباری ہے اور ان کا تعین صرف ان قوتوں کی کارگزاری سے ہوتا ہے۔ ورنہ حقیقت میں کوئی قوت نہ تعمیری نہ تخریبی۔ جس قوت کو تخریب میں لگایا جائے تخریبی ہے اور جس قوت سے تعمیر کا کام لیا جائے وہ تعمیری ہے۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ بعض قوتیں ایسی ہیں جن کا غالب استعمال کسی ایک پہلو میں ہوتا ہے خواہ وہ تخریب ہو یا تعمیر۔

غصہ بھی اسی قسم کی ایک خاص جذباتی قوت ہے۔ ایک مجرد قسم کی قوت جو خود تو نظر نہیں آسکتی، البتہ اس کے مظاہر نظر آجاتے ہیں۔ خون کا اندر اندر سے کھولنا، داغی توازن کا بگڑنا، سانس کا تیز ہونا، آنکھوں کا سرخ ہو جانا، نتھنوں کا پھرنا، اعضاء میں کپکپی پیدا ہونا، زبان سے نامناسب الفاظ نکلنا، آواز کا بلند ہونا، مار پیٹ پر اتر آنا وغیرہ.... یہ تمام چیزیں ایسی ہیں جو غصے کے مظاہر ہیں، آثار و علامات ہیں۔ یہ چیزیں خود غصہ نہیں۔ غصہ تو صرف ایک غیر مرئی جذبہ یا بھجان ہے جو اندر سے پیدا ہوتا ہے اور اپنے آثار و علامات کو مختلف شکلوں میں ظاہر کر دیتا ہے۔ یہ جذبہ چونکہ عموماً دماغی توازن کو کھودیتا ہے اس لئے یہ کہنا غلط نہیں کہ اس کا شمار ان جذباتی قوتوں میں جن کا غالب استعمال غلط ہی ہوتا ہے اور اس کا زیادہ تر نتیجہ تخریب ہی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ تاہم اگر انسان چاہے تو اپنی اسی شیطانی قوت کو روحانی قوتوں سے ہم آہنگ کر سکتا ہے اور اس سے تخریب کی بجائے تعمیر کا کام بھی لے سکتا ہے۔ زیر نظر حدیث میں گویا اسی کی راہنمائی کی گئی ہے۔ اور اس کے لئے بڑا پیارا انداز اختیار کیا گیا ہے۔

پہلی چیز تو یہ ہے کہ شجاعت، بہادری اور زور بازو ایک ایسی اعلیٰ صفت ہے جس کی ہر ایک کو متناہوتی ہے اور فی الحقیقت ہے ہی یہ بڑا اونچا وصف، بشرطیکہ اس کا استعمال صحیح ہو اور یہ تہور سے نہ بدل جائے۔ اب دیکھئے

”شدت“ و شجاعت کا عمومی مفہوم یہی ہوتا ہے کہ اپنے مد مقابل کو کشتی میں گرا دیا جائے۔ کشتی میں پھانٹنے کو زور بازو کے مفہوم سے الگ تو نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن حضورؐ اس ”شدت“ و زور بازو کا ایک نیا تصور دیتے ہیں کہ: کسی

دوسرے کو زیر کر لینا بہادری اور زور آوری نہیں۔ بلکہ اصلی بہادری اور زور و قوت یہ ہے کہ اپنے آپ کو زیر کر لو اپنے آپ کو زیر کرنے کا موقع کب آسکتا ہے؟ اُس وقت جب خود اپنے اندر دو — تجرّبی و تعمیری — قوتوں کی جنگ ہو رہی ہو۔ ایک طرف غصّہ ہو، جذبہ انتقام ہو، نفس امارہ اینٹ کا جواب پتھر سے دینے کا تقاضا کر رہا ہو اور دوسری طرف نفسِ نواہ، قوتِ عفو و درگزر اور رحمانی جذباتِ دل، دماغ، زبان اور اعضا پر قابو رکھنے کا تقاضا کر رہے ہوں۔ اس اندرونی جنگ کے وقت اگر اپنے نفسِ شیطانی کو زیر کر لیا جائے تو بلاشبہ اس بہادری کا درجہ کشتی میں زیر کر لینے کے مقابلے میں وہی ہوگا جو جہادِ اکبر کا جہادِ اصغر کے مقابلے میں ہے۔ گویا غصّے کے جذبے کو فنا نہیں کرنا ہے بلکہ اسے ایک تعمیری کلمہ لینا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس شیطانی قوت کو رحمانی قوت سے ہم آہنگ کر کے اپنے نفسِ امارہ کے خلاف استعمال کرنا یا یوں کہئے کہ غصّے کو دوسروں کی بجائے اپنے آپ پر تارنا اور اس بات پر غصّہ کرنے کے بجائے غصّہ کیوں آیا؟ اور اب اس غصّے کا کیا صحیح مصرف ہو سکتا ہے؟

بڑے کافر کو مارا نفسِ امارہ کو گر مارا

ہنگ واژدہاؤ شیرِ نر مارا تو کیا مارا

شیخ سعدی شیرازی سہروردی نے گویا حدیث ہی کے مضمون کو بڑی خوبی سے یوں ادا کیا ہے :

نہ مرد آست نزدیک خردمند کہ باہل و ماں پیکار جوید

**تدبیریں**۔ یہ تو ایک نظریہ ہے جو زیرِ نظر حدیث میں بیان کیا گیا۔ لیکن حضورؐ نے فقط اتنا ہی نہیں کیا کہ صرف ایک اصول دے کر چھوڑ دیا ہو۔ بلکہ مختلف انداز سے اس جذبہ شیطانی کو دبانے کے طریقے بھی ارشاد فرمادئے ہیں۔ اور بعض ایسے خاص مقامات کی نشان دہی بھی فرمائی ہے جہاں جذباتِ غیظ و غضب پر قابو نہ رکھنے کا نتیجہ بہت تلخ اور دور رس ہو سکتا ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں :

۱، حضرت ابو وائل عطیہؓ کا قول بیان کرتے ہیں کہ :

قال لی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان الغضب من الشیطان وان الشیطان خلق من نامر،  
وانما یطفا الناس بالماء فاذا غضب احدکم فلیتوضأ۔ (رواہ ابو داؤد)

مجھے (عطیہ کو) حضورؐ نے فرمایا : غصّہ شیطانی فعل ہے، شیطان آگ سے پیدا ہوا ہے اور آگ پانی سے بجھتی ہے لہذا جسے غصّہ آئے وہ وضو کرے۔

یہ علاج بڑا سائنٹفک بھی ہے اور نفسیاتی بھی۔ غصّہ فی الواقع ایک آگ ہوتا ہے جو خون میں تیزی، احتراق اور گرمی پیدا کر دیتا ہے، دل کی دھڑکن کو اور سانس کی رفتار کو تیز کر کے مزاجی توازن کو بگاڑ دیتا ہے۔ اس خرابی کو دور کرنے کے لئے سب سے پہلا قدم یہ ہے کہ اس میں ٹھنڈک پہنچا کر اسے اعتدال پر لایا جائے۔ جب وضو کیا جائے گا کہ

اس سے دو فائدے ہونگے۔ ایک یہ کہ نفسیاتی طور پر توجہ اور خیال کا رخ بدل جائے گا اور دوسرے پانی کی ٹھنڈک سے مادی طور پر بھی خون کی تیزی اعتدال پر آجائے گی۔

۱۲، حضرت سلیمان بن مروہ سے بخاری، مسلم اور ابوداؤد میں روایت ہے کہ دو شخصوں نے حضور کے سامنے آپس میں گالی گلوچ کیا۔ ایک شخص کا چہرہ گالی دیتے وقت غصے سے لال ہو رہا تھا۔ حضور نے دوسروں سے فرمایا کہ: اِنِّی لَا اَعْلَمُ کَلِمَةً لَوْ قَالَ لَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیْمِ ذَهَبَ مَا یَجِدُ۔

مجھے ایک ایسا کلمہ معلوم ہے کہ اگر وہ زبان سے کہے (یعنی اُس حقیقت کا قائل بھی ہو جائے) تو اس کا غصہ جاتا رہے۔ اگر وہ اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیْمِ کہے تو اس کا غصہ دور ہو جائے۔

یہاں یہ حکمت نبوی قابل غور ہے کہ حضور نے اس غصہ کرنے والے کو نہ تو خود کچھ فرمایا نہ کسی دوسرے کو حکم دیا کہ وہ جا کر یہ بات کہہ دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عین غصے کی حالت میں سمجھانے کا بعض اوقات اُلٹا اثر پڑتا ہے۔ سمجھانا اس وقت مفید ہوتا ہے جب اس کے اندر خود ردِ عمل شروع ہو جائے۔

دوسری حقیقت اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ غصہ فی الواقع ایک شیطانی جذبہ ہے، اسی لئے اس کا علاج یہ بتایا گیا ہے کہ شیطان جیم سے اللہ کی پناہ مانگی جائے۔ یہاں صرف چند لفظوں کی تکرار و اعادہ مقصود نہیں بلکہ اس حقیقت پر غور کرنے کی عادت ڈلوانا ہے۔ غصے کے وقت اکثر و بیشتر انسان اندھا ہو جاتا ہے اور اس کو یہ خیال ہی نہیں آتا کہ ہم غصہ کر رہے ہیں اور یہ ایک بُری چیز ہے۔ اس لئے سب سے پہلے یہ احساس ہونا چاہئے کہ ہمارا یہ اقدام غلط ہے۔ اس احساس کے بعد ہی بُرے پہلے نتائج پر کچھ غور کیا جاسکتا ہے۔ پھر اس غور کے بعد جب اسے یہ علم ہوگا کہ ہم اس وقت شیطان کے پھندے میں آگئے ہیں اور اس سے باہر نکلنا ضروری ہے تو وہ اس سے اللہ کی پناہ مانگے گا اور یقیناً اس کے غصے میں کمی آجائے گی۔ عموماً بُرائی اسی وقت تک قائم رہتی ہے جب تک اس کی خرابی اور خراب نتائج کا احساس نہ ہو۔ اور استعاذہ کرنے (اعوذ باللہ) پر پڑنے اور اس پر غور کرنے کے بعد یہ احساس پیدا ہو جاتا ہے اور توجہ ہٹانے میں اس سے بڑی مدد ملتی ہے۔

۱۳، احمد بن حنبل مستدرک میں اور طبرانی کبیر میں حضرت ابن عباس سے حضور کا ایک ارشاد یوں نقل کرتے ہیں، کہ حضور نے تین بار تکرار سے یہ الفاظ فرمائے کہ:

اِذَا غَضِبَ اَحَدُكُمْ فَلْيَسْكُتْ۔

اگر کسی کو غصہ آئے تو وہ چپ رہے۔

یہ کوئی ضرور نہیں کہ غصے کے وقت خاموش رہنے سے غصے میں بھی کمی آجائے۔ مگر اس سے دو بڑے فائدے ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ غصے کی حالت میں جو نامناسب کلمات نکلتے ہیں ان سے زبان آلودہ نہ ہوگی۔ دوسرا فائدہ یہ ہے

کہ جس پر غصہ آتا راجا رہا ہے اگر وہ کوئی جواب دے تو غصہ اور بڑھے گا اور اس طرح سوال جواب میں بات بڑھتے بڑھتے بہت خراب نتائج پیدا کر سکتی ہے۔ اس لئے غصے میں خاموش ہو جانے سے بہت سے فتنے دب جاتے ہیں اور اسباب غصہ پر غور و خوض کا موقع پیدا ہو کر اعتدال کا امکان زیادہ قوی ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ غصے کے وقت خاموشی اختیار کرنے کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ زبان سے تو غصہ نہ کیا جائے اور دل میں رکھ کر اپنے خون کو کھولایا جاتا رہے۔ یہ خاموشی محض اس لئے ہے کہ زبان کی راہ سے مزید غصے کا امکان نہ باقی رہے اور اس کے بعد دل کے غصے میں بھی رفتہ رفتہ کمی آجائے۔ نعوذ باللہ اگر اس کا یہ مطلب ہو تاکہ زبان پر تو غصہ نہ ہو مگر دل میں غصہ بھرا رہے تو ایسی خاموشی سے تو وہ غصہ بہتر ہے جو دل کی بھر اس کو زبان کے راستے سے نکال دے۔ (۴) عطیہ کے والد سے ایک فرمان نبوی مسند احمد اور کبیر طبرانی میں یوں مروی ہے کہ :

اذا استشاط السلطان تسلط الشيطان -

اگر کسی سلطان پر غصہ سوار ہو تو سمجھ لو کہ شیطان مسلط ہو گیا

یہ حدیث بھی بڑی اہم ہے۔ جو شخص جس مرتبے کا ہو گا اسی مرتبے کا اثر بھی اس کے غصے سے مرتب ہو گا۔ ایک بچے کا غصہ اور ہوتا ہے ماں باپ کا غصہ اور ہوتا ہے، ماں باپ کا غصہ اور۔ قاضی کا غصہ اور اثر رکھتا ہے، امیر مملکت کے غصے کا اثر اور ہوتا ہے۔ بعض غصے بالکل ذاتی اثر رکھتے ہیں اور بعض غصے کا اثر پوری قوم پر پڑتا ہے۔ ایک حاکم مملکت کے متعلق اسی لئے خاص طور پر کہا گیا ہے کہ اگر اس پر غصہ سوار ہو تو سمجھ لینا چاہئے کہ شیطان کی سب سے بڑی مراد برائی ہے، کیونکہ اس کا اثر محدود نہیں رہے گا بلکہ پوری کی پوری ملت پر پڑے گا۔ ظاہر ہے کہ غصے میں توازن دماغی عموماً صحیح نہیں رہتا اس لئے حاکم وقت کا ایک غلط اشارہ پوری قوم کو تباہ کر سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قاضی کو بھی اس سے خبردار کیا گیا ہے۔ حضرت ابو بکر سے حضور کا یہ ارشاد مروی ہے کہ :

لا يحکم احد بین اثنين وهو غضبان - (رواہ السنۃ الاماکا)

غصے کی حالت میں کوئی (قاضی و منصف) دو آدمیوں کے درمیان کوئی فیصلہ نہ کرے

(محمد جعفر)

## سوال و جواب

## کیا اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کھلے بند ہے؟

بہاؤل پور سے محمود علی صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ :

”آپ کا مضمون ”فقہ جدید کی ضرورت“ پڑھنے کے بعد یہ سوال ذہن میں آیا کہ اجتہاد کے بغیر یہ کام نہیں ہو سکتا اور ہم اب تک یہی سنتے آئے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہے۔ اس لئے پہلے تو اس کی وضاحت فرمائیے کہ اگر واقعی فقہ جدید کی ضرورت ہے جیسا کہ آپ کے مضمون سے واضح ہے تو یہ اجتہاد کے بغیر کیسے ممکن ہے اور اگر اجتہاد کیا جائے تو یہ مسئلہ کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہے کدھر جائے گا؟ ان دونوں باتوں میں ایک ہی بات ممکن ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا اس زمانے میں حضرت فاروقی اعظم یا امام اعظم جیسے لوگ موجود ہیں جو اجتہاد کا حق ادا کر سکیں اگر نہیں ہیں تو وہ اجتہاد کیسے ممکن ہے جس کے بغیر فقہ جدید کی تدوین ہی ممکن نہیں؟“

**ثقافت**۔ آپ کے سوالات سے کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فقہ جدید کی تدوین کی ضرورت آپ بھی محسوس کرتے ہیں لیکن اس راہ میں چند مشکلات مائل نظر آتی ہیں جن میں ایک یہ عام تصور ہے کہ اجتہاد کا دروازہ تو ہمیشہ کھلے مسدود ہو چکا ہے یعنی بات یوں ہوئی کہ

فقہ جدید کی تدوین ضروری، مگر

اس کے لئے اجتہاد لازمی، اور

اجتہاد کا دروازہ بند، لہذا

فقہ جدید کا دروازہ بھی ضروری ہونے کے باوجود بند۔ یہ بات کیا ہوئی؟

سب سے پہلے تو یہ فرمائیے کہ یہ کلیہ و اصول کہ ”اجتہاد کا دروازہ بند ہے“ کب بنا؟ اور اس کے لئے کون سی نص کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ میں موجود ہے؟ اجتہاد کا دروازہ بند کرنا کسی نص سے تو ثابت نہیں۔ ہاں یہ خود ایک اجتہاد ہی ہے لہذا پہلے تو اسی کا دروازہ بند ہونا چاہئے۔ ورنہ اگر کچھ لوگ اپنے اجتہاد سے یہ فرما سکتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہے تو اسی طرح کچھ لوگوں کو یہ اجتہاد کرنے کا بھی حق ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند نہیں بلکہ ہمیشہ کے لئے کھلا ہوا ہے۔

اس بارے میں مشہور حدیث معاذ بن جبل ہماری بصیرت کے لئے بہت کافی ہے :

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما اراد ان یبعث الی الیمن قال لم کیف تقضی اذا مرض لك قضاة قال اقصی بکتاب اللہ تعالیٰ، قال فان لم تجد فی کتاب اللہ؟ قال اقصی بسنة رسول اللہ، قال فان لم

تجدد فی سنت رسول اللہ ﷺ ولا فی کتاب اللہ؛ قال اجتہدوا فی ما بینہما ولا فی ما فیہما۔ رسول اللہ ﷺ علیہ السلام  
 صدق ما قال لحمد اللہ الذی وفق رسول اللہ ﷺ ما یرضی عنہ (رواہ ابو داؤد و الترمذی عن معاذ)  
 حضور نے جب معاذ بن جبل کو قاضی بن بنا کر بھیجے گا ارادہ فرمایا تو پوچھا کہ تمہارے پاس کوئی مقدمہ آئے تو تم  
 کس طرح فیصلہ کرو گے؟ عرض کیا: کتاب اللہ سے فیصلہ دوں گا۔ فرمایا: اگر کتاب اللہ میں کوئی حکم اس کے متعلق  
 نہ ملے تو؟ عرض کیا: سنت رسول اللہ کے مطابق فیصلہ دوں گا۔ فرمایا: اگر وہاں بھی نہ ملے؟ عرض کیا کہ پھر اپنی رائے  
 سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی کوتاہی نہ کروں گا۔ حضور نے معاذ کے سینے پر ہاتھ مار کر فرمایا یا اللہ جس خدا کے لئے حمد  
 ہے جس نے رسول خدا کے اس فرستادہ کو رسول خدا کی مرضی کے مطابق چلنے کی توفیق بخشی۔

اس حدیث سے جو بات واضح طور پر ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ:

(۱) کتاب و سنت کی روشنی میں اجتہاد عین مرضی رسول ہے۔

(۲) یہ اجتہاد کچھ معاذ کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ہر اس شخص کے لئے ہے جو فیصلہ کرنے کے منصب پر ہو۔ اگر صرف معاذ  
 ہی کے ساتھ یہ خصوصیت ہوتی تو خاصۃً لک من دون المؤمنین فرمایا جاتا۔ علاوہ ازیں پھر نہ صحابہ میں کوئی مجتہد ہوتا نہ ائمہ  
 ربیعہ وغیرہ کو مجتہد ہونے کا کوئی حق پہنچتا۔

ہمارے اس بیان کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ:

اذا حکم الحاكم فاجتہد فاصاب فله اجران واذا حکم فاجتہد فاخطا فله اجر۔ (رواہ الشیخان وابو  
 داؤد وعن عمرو بن العاص)

اگر کوئی قاضی اپنے اجتہاد سے کوئی صحیح فیصلہ کرے تو اس کے لئے دو اجر ہیں (ایک صحیح ہونے کا دوسرا خود

اجتہاد کا) اور اگر وہ اس اجتہاد میں غلطی کر جائے تو اسے ایک اجر ملے گا (صرف اجتہاد کا)

اس حدیث سے صاف واضح ہوتا ہے کہ حق اجتہاد صرف سیدنا معاذ کے لئے نہ تھا بلکہ ہر اس شخص کے لئے ہے جو منصب  
 ضابطہ حکم پر مامور ہو۔ نیز یہ حقیقت بھی اس حدیث سے ظاہر ہوتی ہے کہ حضور ایسے حکام و قضات کو اجتہاد کی ترغیب دیتے  
 ہیں اور ایسے اجتہاد کے وقت خطا کے امکان سے جو وہشت پیدا ہو سکتی اس سے بھی بے پروا کر کے ایک اجر (اجتہاد) کی بشارت  
 دیتے ہیں۔ زندگی کے ارتقا پذیر ممکنات اجتہاد ہی سے وابستہ ہیں اور اس کا دروازہ وہ رسول کیسے بند کر سکتا تھا جس کا سب سے  
 اہم کام ہی ممکنات حیات کو بروئے کار لاکر ارتقاء پذیر کی راہ پر لگانا ہے؟

اب آپ کے سامنے دورا ہیں یا دو قسم کے اجتہاد ہیں:

ایک یہ اجتہاد کہ اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند ہے اس کی تائید میں کوئی نص نہیں بلکہ خود اپنی آپ تردید ہے

نہ لے کہ اجتہاد کا دروازہ بند تو کیا گیا ہے مگر یہ خود ہی ایک ایسا اجتہاد ہے جس کا دروازہ پہلے بند ہوا تھا ہے۔ کیونکہ

اپنے اجتہاد سے اجتہاد کا دروازہ بند کرنا ایسا ہی ہے جیسے ایک شخص نماز میں کچھ بولنے لگے تو دوسرا نمازی بحالت نماز کہے کہ تمہاری نماز خراب ہو گئی کیونکہ تم بول رہے ہو۔

دوسرا اجتہاد یہ ہے کہ اجتہاد کا دروازہ قیامت تک کے لئے کھلا ہے اور اس اجتہاد کی تائید میں نصوص صریحہ اور عقل سلیم دونوں ہی ہیں۔

اب آپ کو اختیار ہے کہ ان دو اجتہادی راہوں میں سے جسے چاہئے قبول فرما لیجئے۔

ایک ضروری تجزیہ۔ بات دراصل یوں ہے تقلید اور اجتہاد بظاہر دو متناقض چیزیں ہیں۔ مقلد مجتہد نہیں ہوتا اور مجتہد مقلد نہیں ہو سکتا۔ جب قوتِ فکر پر کمزور پڑ جاتی تو اس میں جمہود آ جاتا ہے اور ارتقا پذیری کی نمود ختم ہو جاتی ہے۔ ایسی حالت میں آسان راستہ ہی سمجھ لیا جاتا ہے کہ خود مغز کھانے کی بجائے دوسروں کی فکر پر اعتماد لگی کر لیا جائے خود سوچنے میں خطا کا بھی امکان ہے لہذا یہ خطرہ کیوں مول لیا جائے؟ کیوں نہ اپنے بڑے بھلے کی ذمہ داری کسی اور کے کاغذوں پر ڈال دی جائے؟ اسی کا نام تقلید ہے۔ یہ جمود کئی طرح کی مجبوریوں سے پیدا ہوتا ہے حریتِ ضمیر علم اور قوتِ فکر کی عام کمی اس کا بڑا سبب ہے۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ جب انسان دوسرے دھندوں یا کاموں میں پھنس جاتا ہے تو اس غریب کو نازک مسائل سوچنے کا موقع ہی نہیں ملتا۔ اگر اس میں معقول قوتِ فکر یہ ہوتی بھی ہے تو وہ دوسری کاروباری راہوں میں لگ جاتی ہے ان مجبوریوں کا پیش آنا ضروری ہے اور ایسی حالت میں اس غریب کے لئے اس کے سوا چارہ کار ہی کیا ہے کہ کسی کی تقلید کر کے اس پر کئی اعتماد کرے۔ ہم بھی ایسے لوگوں کے لئے اجتہاد کی اجازت نہیں دے سکتے بلکہ ان کے لئے تقلید ہی مناسب ہے۔

لیکن یہ خوب یاد رکھنا چاہئے کہ تقلید ایک مجبوری کا نام ہے۔ یہ ایک وقتی اور عبوری چیز ہے جس کے بغیر عموماً چارہ کار نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ یہ کوئی مقصد اور نصب العین اور دائمی دستور العمل نہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک بچے کو ابتدائے مکمل تقلید ہی کی ضرورت پڑتی ہے۔ استاد اسے جس طرح الف ب بتائے اسی طرح اسے کہنا پڑتا ہے۔ ایک مدت تک اسے یوں ہی تقلید کرنی پڑتی ہے۔ لیکن ایک منزل ایسی بھی آتی چلا ہے جب وہ اس تقلید سے چھٹکارا حاصل کر لے اور خود پرلے پڑ جانے کے لائق ہو جائے یہی صورتِ معاشرے کی ہے کہ اس کے اندر تقلید بھی ہے مگر وہ مقصود ہو کہ ہر دور کے معاشرے میں ایسے افراد بھی پیدا ہوتے رہیں جو تقلید کے ابتدائی زینے سے گزر کر بامِ اجتہاد پر پہنچیں۔

ہماری اس مثال سے یہ بات واضح ہو گئی کہ نہ تمام افراد ہر آن مجتہد ہو سکتے ہیں اور نہ ہر فرد کے لئے مقلد ہونا ضروری ہے۔ بہت سے افراد تقلید و اعتماد کی راہ اختیار کریں گے اور کچھ حضرات درجہ اجتہاد پر فائز ہوں گے۔ ان ہی کو احادیث میں اولو الکلام والفقہی کہا گیا ہے جسے اہلِ حل و عقد بھی کہتے ہیں۔

دوسرے سوال کا جواب۔ یہیں سے آپ کے دوسرے سوال کا جواب شروع ہو جاتا ہے۔ درحقیقت ہر دور میں

مقلدین کے ساتھ ساتھ مجتہدین بھی ہوتے رہے ہیں اور اہل اجتہاد سے کوئی زمانہ بھی خالی نہیں رہا ہے۔ اہل اجتہاد کی موجودگی سے میری مراد یہ ہے کہ اس کی صلاحیت والہیت رکھنے والے لوگ ہر دور میں ہوتے رہے ہیں۔ کسی نے اجتہاد کیا، کسی نے اس کی بہت تھوڑی جرأت کی اور کسی نے ڈر کر اس کی بہت ہی نہ کی۔

آپ فرماتے ہیں کہ ”اب فاروقی اعظم اور امام اعظم جیسے لوگ کہاں ہیں جو اجتہاد کا حق ادا کریں؟ یعنی چونکہ اب ویسے لوگ موجود نہیں اس لئے اجتہاد بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر یہی استدلال ہے تو کل کو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس زمانہ میں حضرت علی مرتضیٰ جیسے مجاہد کہاں ہیں۔ جو دشمن کے تھوکنے کے بعد اس کے سینے سے اتر آئیں۔ لہذا اب قتال فی سبیل اللہ نہیں ہو سکتا۔ اب فاروقی اعظم جیسے صاحبِ ایشا روعدل کہاں ہیں۔ جو قوط میں لگی کھانا چھوڑ دیں اور اپنے فرزند کو بھی دڑے لگانے سے دریغ نہ کریں۔ اس لئے اسلامی حکومت قائم کرنے کا خیال ہی چھوڑ دینا چاہئے۔ اور نظام عدالت کو ختم کر دینا چاہئے۔ اب امام ابوحنیفہ جیسے عالم و متقی استاد فقہ کہاں ملیں گے لہذا درس فقہ کا خاتمہ ہو جانا چاہئے۔ اور پھر اب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے معلم دین کا شرف صحبت کہاں نصیب ہو سکتا ہے اس لئے دینی تعلیم حاصل کرنا ہی بے کار ہے۔ وغیرہ وغیرہ

اس قسم کے خدشات و شبہات کو آپ وسعت دیتے چلے جائیں تو زندگی کے ہر شعبے میں مایوسی ہی مایوسی نظر آئے گی اور آخر پورے اسلام ہی سے دست بردار ہونا پڑے گا۔ سیدھی بات یہی ہے کہ اس قسم کی مایوسانہ باتوں سے نہ زندگی کی تعمیر ہو سکتی ہے نہ معاشری مسائل کا حل نکل سکتا ہے۔ ہر دور کے جملہ مسائل کا حل یوں ہی نکلے گا کہ ”ان مسائل کے اہل حل و عقد“ جیسے بھی اُس دور میں موجود ہوں۔ اجتہاد کریں اور غلطی کے منطقی امکانات سے نہ ڈریں۔ خطا کے امکانات صدرِ اوّل میں بھی موجود تھے۔ اگر یہ امکانات نہ ہوتے تو حضورؐ یہ کیوں فرماتے کہ ”مصبیب کے لئے دو اجر ہیں اور غلطی کے لئے ایک اجر ہے“؟ اور فقہ کا یہ مسئلہ کہاں سے نکلا کہ المجتہد یخطئ ویصیب (مجتہد کی رائے ٹھیک بھی ہوتی ہے اور وہ غلطی بھی کر جاتا ہے، خطا اور غلطی ہی تو انسان کا مایہ الاقویٰ ہے۔ غلطی و خطا ہی تو انسان کو ارتقاء کی طرف لے جاتی ہے۔ حیوانات غلطی نہیں کرتے اس لئے ان میں عقل ارتقا بھی نہیں۔ انسان غلطی کرتا ہے تو اس کی تلافی کرتا ہے، ٹھوکر کھاتا تو سنبھلتا ہے اور اسی طرح اس کے تجربات اسے ارتقا کی طرف لے جاتے ہیں ورنہ وہ ایک ہی حالت جمود میں پڑا ہے اور بے خطا جانوروں پر اسے کوئی شرف حاصل نہ ہو۔ قصہ آدمؑ میں بڑی خوبصورتی سے یہ حقیقت بتائی گئی ہے کہ خطا کا آدم کو بے خطا فرشتوں پر کیوں فضیلت حاصل ہوئی؟

ہم یہ ہرگز نہیں کہتے کہ ہر کس و نا کس کو اجتہاد کا حق حاصل ہے۔ کسی دور میں اجتہاد وہی لوگ کریں گے جو اُس دور کے اربابِ حل و عقد ہوں۔ اور پھر اہل حل و عقد بھی ان ہی مسائل کے ہوں جن میں اجتہاد مطلوب ہو۔ یہ کہنا صحیح نہیں کہ اجتہاد کا حق صرف مولوی ہی کو حاصل ہے۔ ہم اس کی تشریح اپنے مضمون ”فقہ جدید کی ضرورت“



میں کرچکے ہیں اسے ملاحظہ فرمائیے۔

اگر آج ہم علی مرتضیٰ اور خالد و ضرار کے نہ ہونے کے باوجود جہاد و قتال کر سکتے ہیں، اگر عمر فاروق اور قاضی شریح کے موجود نہ ہونے پر بھی نظام عدالت قائم کر سکتے ہیں، اگر حضور اکرم کے پردہ فرمانے کے باوجود دینی نظام کی جلد جہد کر سکتے ہیں تو یقیناً امام ابو حنیفہ و شافعی نہ ہونے کے باوجود اجتہاد بھی کر سکتے ہیں تو یقیناً امام ابو حنیفہ و شافعی نہ ہونے کے باوجود اجتہاد بھی کر سکتے ہیں۔ دروازہ نہ اس کا بند ہے نہ اس کا۔

اجتہاد کا مطلب ائمہ مجتہدین کا انکار یا ترک یا ان سے سرتابی نہیں بلکہ ان کی مساعی مشکورہ اور قابل قدر کوششوں ہی سے قائم اٹھانا ہے۔ اس سلسلے میں سیدنا فاروق اعظم کی ایک تحریر جو آپ نے قاضی شریح کے جواب میں لکھی تھی بڑی لطیف اور سبق آموز ہے۔ آپ نے لکھا کہ :

ان اقص بمانی کتاب اللہ فان لم یکن فبسنۃ رسول اللہ فان لم یکن فی کتاب اللہ فلا فی سنۃ رسول اللہ فاقض بما قضی بہ الصالحون فان لم یکن فیما قضی بہ الصالحون فان شئت فتقدم وان شئت فتأخرو ولا امری التأخر الا خیر الذک والسلام۔ (رواہ النسائی عن شریح)

اے شریح ! تم کتاب اللہ کے مطابق فیصلے کرو، اگر وہاں نہ ہو تو سنت رسول اللہ سے کرو، اگر ان دونوں میں بھی نہ ہو تو صلحاء کے فیصلوں کے مطابق کرو، اگر صلحاء کے فیصلے میں بھی نہ ہو تو خواہ بروقت ہی خود فیصلہ کر لیا ذرا غور و فکر کے بعد کرو۔ اور میری رائے میں تمہارے لئے ذرا غور و فکر کر لینا ہی بہتر ہے۔

اس فرمان فاروقی سے جو حکام مترشح ہوتے ہیں وہ یہ ہیں :

- (۱) کتاب اللہ کو ہر حال میں مقدم رکھنا چاہئے۔
- (۲) اس کے بعد سنت رسول اللہ میں تلاش کرنا چاہئے۔
- (۳) اس کے بعد صالحین کے فیصلوں سے استفادہ کرنا چاہئے جو نظائر (PRECEDENTS) کا کام دیتے ہیں۔
- (۴) اس کے بعد اپنی فکر و اجتہاد کو کام میں لانا چاہئے۔
- (۵) اجتہاد کا فوری نہ ہونا بہتر ہے۔

(۶) یہ عین ممکن ہے کہ کوئی معاملہ قرآن میں نہ ملے، سنت میں بھی نہ ملے اور پھر پچھلے نظائر میں بھی نہ آئے۔ اور خود

اجتہاد کرنا پڑے۔

(۷) گویا اجتہاد کا دروازہ بند نہیں اس لئے کہ زندگی اور معاشرے کی تشکیل ہمیشہ ایک حالت پر نہیں رہتی۔ ہر روز نئے مسائل پیدا ہوتے رہتے ہیں اور ہوتے رہیں گے۔ زندگی کے ممکنات لانا تھا ہیں اور اس کے تنوعات بھی لامحدود ہیں۔ یہ کوئی فرد نہیں — اور یقیناً نہیں — کہ قرآن، حدیث اور فقہ میں قیامت تک کے ہونے والے واقعات

کی تفصیلات اور ان کے فیصلے درج ہو گئے ہوں۔ جب یہ نہیں تو اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کے کوئی معنی ہی نہیں۔ ایک ضروری نکتہ۔ یہاں آگے چلنے سے پہلے ایک ضروری حقیقت بھی سن لیجئے کہ اجتہاد صرف اسی وقت نہیں ہوگا جب کتاب و سنت و فقہ صلحا میں کچھ نہ ملے بلکہ یہ اجتہاد اس وقت بھی ہوگا جبکہ صلحا کی رائیں مختلف ہوں اس وقت بھی ہوگا۔ جب حدیثیں مختلف نظر آئیں بلکہ اس وقت بھی ہوگا جب قرآن کی تعبیریں متعدد پہلوؤں کی حامل ہوں۔ ایسے تمام مواقع پر ایک حاکم، قاضی اور مجتہد اپنی صوابدید کے مطابق کسی ایک فیصلے کو اختیار کرے گا اور یہ اختیار کرنا بالکل حق بجانب اور حق اجتہاد کا صحیح استعمال ہوگا مصیب و واجروں کا اور مظلیٰ ایک اجر کا مستحق ہوگا۔

اجتہاد کا دروازہ کیوں بند کیا گیا؟۔ اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ کیا اگلے بزرگانِ دین کے سامنے یہ باتیں نہ تھیں جو آج بیان کی جا رہی ہیں؟ آخر انہوں نے کیوں اجتہاد کا دروازہ بند کیا؟ اس کے جواب میں ہم صرف وہی کچھ عرض کریں گے جو علامہ خضریٰ نے "اصول الفقہ" میں لکھا ہے۔ وہ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ:

جس دور میں اجتہاد کا دروازہ بند کیا گیا اس وقت اس کے سوا چارہ نہ تھا۔ اس وقت اگر ایسا نہ کیا جاتا تو بیسیوں مدارس خیال پیدا ہو جاتے اور باہم سخت تصادمات ہوتے اور ہر شخص مجتہد بن کر گمراہی پھیلاتا۔ ایسی حالت میں اجتہاد کا دروازہ بند کرنے سے یہ فائدہ ہوا کہ امت زیادہ انتشار سے بچ گئی۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ کبھی کسی معاملے میں اب اجتہاد کی ضرورت ہی نہیں۔ یہ ہے تشریحی ترجمہ علامہ خضریٰ کا جو انہوں نے اصول الفقہ کے آغاز میں لکھا ہے۔

(محمد جعفر شاہ)

الدین یسر

مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواری

قیمت پانچ روپے

مسئلہ اجتہاد

مصنفہ مولانا محمد حنیف مدوی

قیمت دو روپے آٹھ آنے

(ملنے کا پتہ)

منجرا دارہ ثقافت اسلامیہ، گلاب روڈ، لاہور

## تنقید و تبصرہ

اسلام کا نظام حکومت { ندوۃ المصنفین دہلی ہندوستان کا ایک قابلِ قدر علمی ادارہ ہے۔ اس کے مطبوعات کی تعداد اگرچہ بہت زیادہ نہیں ہے لیکن جتنی کتابیں بھی اس ادارہ کی طرف سے شائع ہوئی ہیں وہ اپنی افادیت و اہمیت اور معیار تحقیق کے لحاظ سے اردو زبان کا قابلِ فخر سرمایہ ہیں۔ اسلام کا نظام حکومت ندوۃ المصنفین کی تازہ ترین کتاب ہے۔ اس کے مؤلف مولانا حامد الانصاری غازی ہیں جو دنیا کے صحافت میں دیرینہ شہرت کے حامل ہیں۔ کتابت کی خوبی اور طباعت کے شہرے پن میں ندوۃ المصنفین کی روایتی شان جھلک رہی ہے۔ ضخامت ساڑھے چار سو صفحات سے نائد قیمت سات روپے۔

مولانا غازی نے جس موضوع پر قلم اٹھایا ہے وہ بڑا اہم ہے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اُنہوں نے اپنے موضوع کے متعلق جملہ مباحث پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ اور اس زمانہ میں جبکہ لوگ اسلام ہی کو بھولتے جا رہے ہیں اسلامی نظام حکومت پر ایک قابلِ قدر تالیف کا پیش کرنا نہایت بڑا اور قابلِ تعریف کارنامہ ہے۔

کوئی موضوع بھی ایسا نہیں ہے جس کا صرف ایک ہی پہلو ہو۔ اور کوئی اہل قلم بھی یہ دعوے نہیں کر سکتا کہ اُس نے موضوع کے ہر پہلو کو اپنی گرفت میں لے لیا ہے۔ یہ بات اس کتاب کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بحیثیت مجموعی یہ کتاب جہاں فاضل مؤلف کی ذہانت اور ذکاوت کا شاہکار ہے وہاں وقت کی ایک اہم ضرورت کی تکمیل بھی اس سے ہوتی ہے۔ اس کتاب کے پڑھنے کے بعد اسلامی نظام حکومت کا ایک دلنشین خاکہ نظر کے سامنے آجاتا ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کس طرح کی حکومت قائم کرنا چاہتا ہے۔ یہ خالص علمی اور تحقیقی موضوع ہے اور فاضل مؤلف نے اس موضوع کے ساتھ پورا پورا انصاف کیا ہے۔

اسلام کا زرعی نظام { یہ کتاب بھی ندوۃ المصنفین دہلی نے شائع کی ہے۔ اس کے مؤلف محمد تقی امینی صاحب ہیں۔ کتابت اور طباعت ندوۃ المصنفین کے نمایاں شان ہے۔ ضخامت تین سو نئے قیمت پانچ روپے۔

اسلام زندگی کے ہر پہلو پر حاوی ہے۔ انسانی ضروریات سے متعلق کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جس پر

اُس نے توجہ نہ کی ہو۔ درحقیقت اسلام صرف چند روحانی ہدایات کا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ ایک مستقل ضابطہ حیات اور دستور زندگی بھی ہے۔ زمین کا مسئلہ موجودہ زمانہ کا سب سے زیادہ پُر آشوب، ہنگامہ خیز اور خطرناک مسئلہ ہے۔ اسی مسئلہ کو حل کرنے کے لئے کہیں اشتراکیت جنم لیتی ہے کہیں آمریت لیکن مسئلہ کچھ اتنا نازک ہے کہ نہ آمریت کی تلوار اسے حل کر سکی نہ اشتراکیت کی یلغار۔ ان حالات میں فاضل مولف نے اسلام کا زریعہ نظام پیش کر کے دکھی انسانیت کی بروقت رہنمائی کا فریضہ نہایت خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دیا ہے۔ اس موضوع سے متعلق ہر ضروری اور اہم پہلو پر مولف نے کتاب اور سنت اُسوۂ خلفاء راشدین اور اقوال اکابر کی روشنی میں سیر حاصل بحث اور گفتگو کی ہے۔ اس موضوع سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے یہ کتاب بڑی مفید ثابت ہوگی۔ اس کے بعض مباحث میں تشنگی پائی جاتی ہے۔ کچھ ایسے بھی ہیں مثلاً "مسافات جن میں اختلاف کی گنجائش ہے لیکن مولف کا قلم کہیں بھی تحقیق کے معیار سے گرنے نہیں پایا ہے۔ وقت کی یہ ایک اہم ترین ضرورت تھی جسے ندوۃ المصنفین نے پورا کیا ہے۔

ابن الحریری ومقاماتہ { ڈاکٹر محمد احمد صدیقی نے یہ مختصر سی کتاب الہ آباد یونیورسٹی کی مجلس علمی کے سامنے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے پیش کی تھی۔ کتاب منظور ہوئی اور ڈاکٹر صاحب کو ڈگری مل گئی۔

مقامات حریری عربی ادب کی بایں ناز کتابوں میں شمار کی جاتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے کتاب اور صاحب کتاب پر تحقیق اور تنقید کا حق ادا کر دیا ہے۔ شروع میں ابو الحسن علی صاحب ندوی کی تقریظ ہے جس کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں تھی۔ ڈاکٹر صاحب نے اس موضوع پر عربی زبان میں مشق سخن کی ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان کی تحریر سے محنت اور ذہانت کا جو ہر ہو دیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے سب سے بڑا ظلم یہ کیا ہے کہ اسے لیتھو میں چھپوایا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ جن لوگوں کی مادری زبان عربی ہے وہ اس کی ایک سطر بھی نہیں پڑھیں گے۔ اس لئے کہ ممالک عربیہ میں ٹائپ رائیٹ ہو چکا ہے۔ کتابت اور لیتھو کی چھپائی پر اخلافاً اور مروتاً بھی کوئی توجہ نہیں کرتا۔ اس سے بڑھ کر افسوسناک بات کیا ہو سکتی ہے کہ حریری پر کتاب لکھی جائے اور ممالک عربیہ میں اس کی رسائی بھی نہ ہو سکے :

حیف بر جان سخن گر بہ سخن داں نرسد

دوسری ستم ظریفی ڈاکٹر صاحب نے یہ کی ہے کہ سواد و سوسوفہ غیر مجلد ضخامت کی قیمت نو روپہ رکھ دی ہے اس سے شبہ ہوتا ہے کہ ناشر کو خود بھی کتاب کی اشاعت سے کوئی خاص دلچسپی نہیں۔

**قرآنی سبق** { دارالاشاعت پنجاب بچوں اور عورتوں کے لئے ایک عرصہ سے مفید کتابیں شائع کر رہا ہے۔ گزشتہ نصف صدی میں اس ادارہ نے بچوں، عورتوں اور لڑکیوں کے لئے جو کتابیں شائع کی ہیں وہ ہمارے تہذیبی لٹریچر کا گراں قدر سرمایہ ہے۔

زیر نظر کتاب شاہ محمد جعفر صاحب ندوی نے دارالاشاعت کی فرمائش پر مرتب کی ہے اس کتاب میں قرآن کریم کی آیات سے ایسے اسباق مرتب کئے گئے ہیں جو اخلاق، سیرۃ اور شخصیت کی تعمیر پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ بد قسمتی سے اردو زبان میں غیر ضروری عنوانات پر کثرت سے کتابیں موجود ہیں لیکن ایسے ٹھوس اور تعمیری عنوانات پر بہت کم توجہ اہل قلم اصحاب نے کی ہے۔ ضرورت ہے کہ یہ کتاب ہر بچے کو پڑھائی جائے۔ اسکولوں کی طرف سے بچوں کے لئے جو لائبریریاں قائم ہیں، ان میں بھی اس کتاب کا ہونا ضروری ہے۔ بلکہ ہماری رائے تو یہ ہے کہ اسے نصاب درس میں شامل ہونا چاہیے۔ کتابت اور طباعت نہایت عمدہ۔ ضخامت بڑے سائز کے ۸۸ صفحات۔ قیمت دو روپیہ۔

**مرحیق** { پاکستان میں خالص علمی، تحقیقی اور سنجیدہ قسم کے صحائف اور مجلات کی بہت کمی ہے۔ یہ صیغہ ہے کہ ایسے رسالوں کی مانگ کم ہے۔ ان کا حلقہ اشاعت علمی رسائل کی طرح وسیع نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کے باوجود اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ملت کی ذہنی اور فکری تعمیر اور قربیت میں جتنا حصہ یہ محدود حلقہ اشاعت رکھنے والے رسالے لیتے ہیں وہ کثیر الاشاعت رسالے نہیں لے سکتے ہیں جن کا واحد مقصد تخریب ہے۔

مولانا عطاء اللہ حنیف نے ”مرحیق“ بحال کر علم و ادب کی بہت بڑی خدمت کی ہے۔ ”مرحیق“ کے ارب تک صرف چند نمبر نکلے ہیں لیکن بلا خوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ اُس نے جو اونچا معیار قائم کر دیا ہے، اس کی بناء پر یہ توقع بجا نہیں کہ بہت جلد اُس کا شمار ہندوستان اور پاکستان کے بہترین رسائل میں ہونے لگے گا۔

سالانہ چندہ چھ روپے۔ تی پرچہ آٹھ آنے۔  
ملنے کا پتہ۔ دفتر ”مرحیق“ شیش محل روڈ۔ لاہور

## مطبوعاتِ ادارہ

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض کے لئے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضرہ کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سر نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطہ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جاسکے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورِ حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر اور تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ اس ادارہ کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ اسلام ایک ارتقاء پذیر تصورِ حیات ہے جس کی بنیادیں اہل اور ناقابلِ تغیر ہیں۔ لیکن جس کے تفصیلی قوانین میں بلحاظ حالات ترمیم و تبدیلی ہوسکتی ہے۔ بشرطیکہ ایسی ترمیمات اور تبدیلیاں انہی اصولوں پر مبنی ہوں جو بنیادِ اسلام ہیں۔ اس طرح یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر اسلامی معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقاءِ حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے متعلق کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں، جو زندگی کے مختلف مسائل پر اسلامی نقطہ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں۔ ان حضرات کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان کی فہرست "ثقافت" کے پیش نظر شمارہ میں صفحہ ۴۲-۴۳ پر شائع کی جا رہی ہے ان کتابوں کی اشاعت سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے متظر عام پر آگئے ہیں۔ اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفرین مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ ادارہ کی ان مطبوعات کو ملی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ اور پاکستان کے صوبوں اور مرکز کے تعلیمی ادارے بھی ان مطبوعات کی اہمیت اور افادیت کو محسوس کرتے ہوئے ادارے کی معاونت فرما رہے ہیں۔

ادارہ نے ان مطبوعات کی ایک ایسی فہرست بھی شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہوسکتی ہیں :

فلجبر ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور۔

## مطبوعاتِ بزمِ اقبال

۵-۰-۰	مصنف علامہ اقبالؒ	مڈل فزکس آف پرشیا۔	مجلہ اقبال۔ مدیر۔ ایم۔ ایم۔ بشیر احمد ڈار۔
۲-۰-۰	مصنف منظر الدین صدیقی	لج آف دی وسٹ ان اقبال۔	سہ ماہی اشاعت دو انگریزی۔ دو اردو شماروں میں قیمت سالانہ دس روپے۔ صرف اردو یا انگریزی پاچھ روپے۔
۶-۰-۰	مصنف بشیر احمد ڈار	اقبال اینڈ والنٹرم	
۵-۰-۰	مصنف مولانا عبد المجید سالک	ذکر اقبال	
۰-۱۲-۰	مصنف ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم	اقبال اور ملا	
۰-۴-۰	بنام خان محمد نیاز الدین خان مرحوم	مکاتیب اقبال	
۱-۴-۰	۱۹۵۴ء	تقاریر یوم اقبال	
۱-۸-۰	مترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم	علامہ اقبال	

## مطبوعاتِ مجلسِ ترقیِ ادب

۳ ۴ ۰	مصنف سید نذیر نیازی	غیب و شہود
۱ ۱۲ ۰	مترجمہ عبد المجید سالک و عبد الحمصی	تعارف جدید سیاسی نظریہ
۱ ۰ ۰	مترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم	حکمت قرآن
(زیر طبع)	مترجمہ شیخ عطاء اللہ و فخری	دولت اقوام
۵ ۰ ۰	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	فلسفہ شریعت اسلام
۴ ۰ ۰	مترجمہ عبد المجید سالک و عزیز	نظامِ معاشرہ اور تعلیم
— ملنے کا پتہ —		

سکرٹری بزمِ اقبال و مجلسِ ترقیِ ادب۔ نرسنگہ واس گارڈن۔ لاہور

# فہرست اسلام

## انگریزی

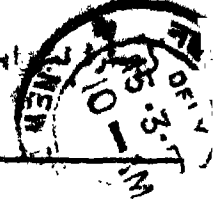
- ۱۔ اسلام آئیڈالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحمید ایم۔ اے۔ ایل۔ ایل۔ بی۔ سی۔ ایچ۔ ڈی)
- ۲۔ اسلام میں جہاد (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحمید ایم۔ اے۔ ایل۔ ایل۔ بی۔ سی۔ ایچ۔ ڈی)
- ۳۔ اسلام میں خلیفہ (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ سی۔ ایچ۔ ڈی)
- ۴۔ اسلام میں خلیفہ (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ سی۔ ایچ۔ ڈی)
- ۵۔ اسلام میں خلیفہ (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ سی۔ ایچ۔ ڈی)
- ۶۔ اسلام میں خلیفہ (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ سی۔ ایچ۔ ڈی)
- ۷۔ اسلام میں خلیفہ (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ سی۔ ایچ۔ ڈی)
- ۸۔ اسلام میں خلیفہ (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ سی۔ ایچ۔ ڈی)
- ۹۔ اسلام میں خلیفہ (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ سی۔ ایچ۔ ڈی)
- ۱۰۔ اسلام میں خلیفہ (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ سی۔ ایچ۔ ڈی)

## اردو

- ۱۔ اسلام میں خلیفہ (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ سی۔ ایچ۔ ڈی)
- ۲۔ اسلام میں خلیفہ (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ سی۔ ایچ۔ ڈی)



## ماہنامہ ثقافت لاہور



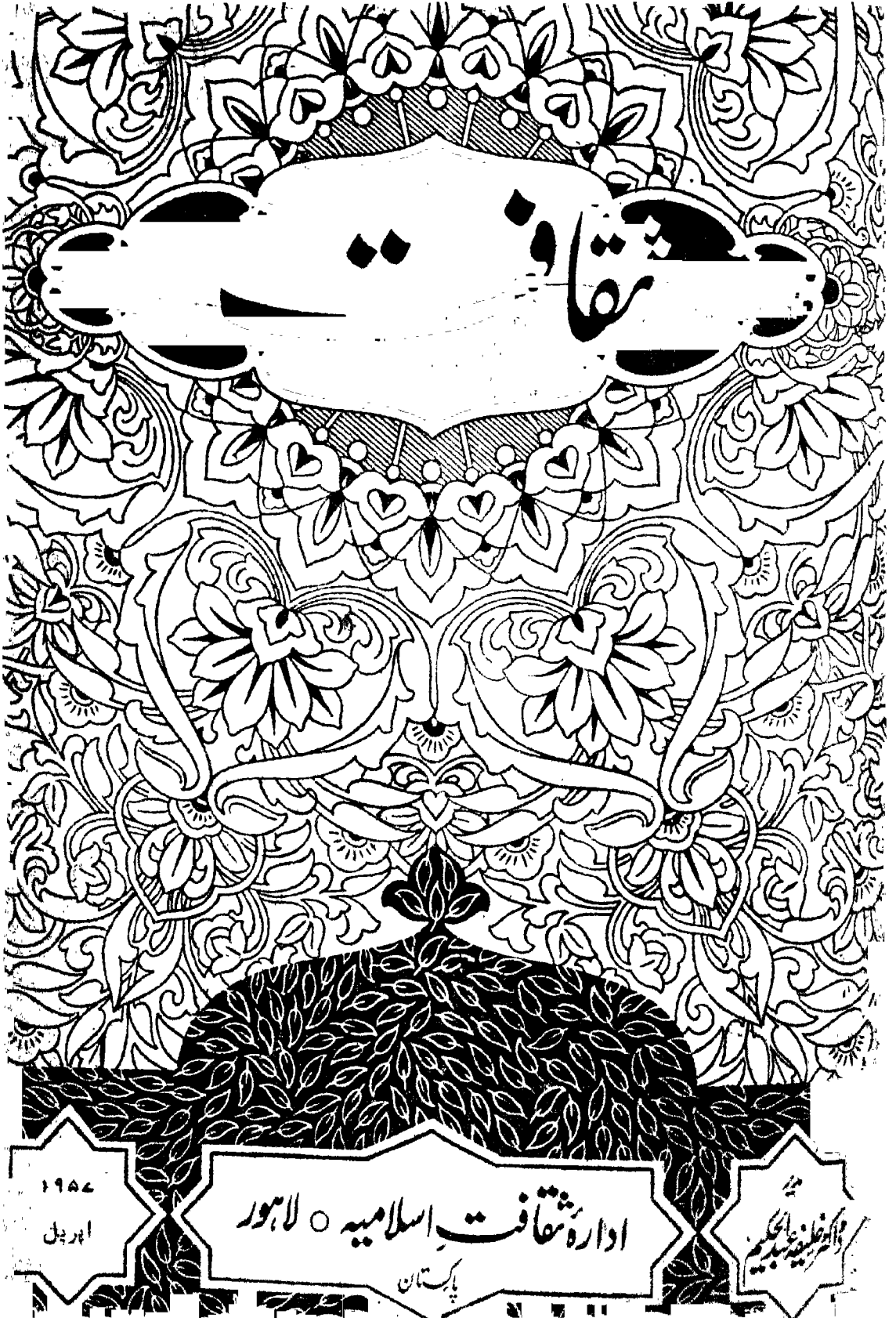
## (مطبوعات ادارہ)

آئے روپے

- ۱۸- خلافت اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۵ ۸ ..
- ۱۹- اصول فقہ اسلامی - حدود اللہ و تعزیرات (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۳ ۸ ..
- ۲۰- اسلام کا نظریہ تاریخ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۳ ۰ ..
- ۲۱- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) (مصنفہ رشید اختر لدوی) ۵ ۰ ..
- ۲۲- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ دوم) ۶ ۸ ..
- ۲۳- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم) ۵ ۱۲ ..
- ۲۴- مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف لدوی) ۲ ۸ ..
- ۲۵- قرآن اور علم جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ بی ایچ ڈی) ۵ ۸ ..
- ۲۶- بیدل (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۶ ۸ ..
- ۲۷- فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو یحییٰ امام خان) ۳ ۰ ..
- ۲۸- انکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف لدوی) ۳ ۸ ..
- ۲۹- ریاض السنن (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی لدوی) ۸ ۰ ..
- ۳۰- افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف لدوی) ۵ ۰ ..
- ۳۱- مسئلہ زمین (مصنفہ پرنسپل محمود احمد صاحب) ۳ ۸ ..
- ۳۲- الدین بصر (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی لدوی) ۵ ۰ ..
- ۳۳- طب العرب (مصنفہ حکیم سید علی احمد لیر واسطی) ۶ ۰ ..
- ۳۴- حکمت رومی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعکیم ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) ۳ ۰ ..
- ۳۵- مفادع اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۵ ۰ ..
- ۳۶- اسلام میں حثیت نسوان (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۳ ۰ ..
- ۳۷- ازدواجی زندگی کیلئے اہم قانونی تجاویز (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پهلواروی) ۱۵ ۰ ..
- ۳۸- اسلام اور رواداری (مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفر لدوی) ۶ ۰ ..
- ۳۹- حیات محمد (ترجمہ از مولانا امام خالص صاحب) ۱۸ ۱۲ ..
- ۴۰- مائر لاہور حصہ اول (سید ہاشمی صاحب فرید آبادی) ۳ ۰ ..
- ۴۱- مقام انسانیت (مصنفہ محمد مظہر الدین صاحب صدیقی) ۱ ۰ ..
- ۴۲- اسلام اور موسیقی (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی لدوی) ۳ ۰ ..
- ۴۳- ملفوظات رومی (مصنفہ چوہدری عبدالرشید صاحب تبسم ایم۔ اے) ۶ ۰ ..

ملغے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲- کلب پهلواروی



۱۹۵۷

اپریل

ادارۂ ثقافت اسلامیہ • لاہور  
پاکستان

میں  
ڈاکٹر حفیظہ بیگم

## قابل دید مطبوعات

### افکار غزالی

مصنفہ محمد حنیف ندوی  
قیمت سات روپے

### حکمت رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم  
قیمت تین روپے

### اسلام اور رواداری

مصنفہ رئیس احمد جعفری  
قیمت چھ روپے

### اسلام اور موسیقی

مصنفہ محمد جعفر شاہ پهلواروی  
قیمت تین روپے چار آنے

### حیات محل

مترجمہ ابو یحییٰ امام خاں  
قیمت اٹھارہ روپے بارہ آنے

### مقام انسانیت

مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی  
قیمت ایک روپہ

### طب العرب

مترجمہ علی احمد نیر واسطی  
قیمت چھ روپے

### ماثر لاہور

مصنفہ سید ہاشمی فرید آبادی  
قیمت تین روپے

### ملفوظات رومی

مترجمہ عبدالرشید تبسم  
قیمت چھ روپے

### بیدل

مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر  
قیمت چھ روپے آٹھ آنے

ملنے کا حق

ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روٹی لاہور

# ثقافت

لاہور

ماہنامہ

ادارہ تحریک

اپریل ۱۹۵۷ء

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (مدیر مسئول)

محمد حنیف ندوی

محمد جعفر بھلواروی

بشیر احمد ڈار

رئیس احمد جعفری

شاہد حسین رزاقی



شمارہ ۴

جلد ۱



فی پرچہ

سالانہ

بارہ آنے

آٹھ روپے

ناشر: ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

## تہذیب

۳	.....	تاثرات
۷	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	اسلام اور ضبط و لادیت
۱۷	بشیر احمد ڈار	مانی اور اس کا فلسفہ اخلاق
۳۱	محمد جعفر شاہ پھلواروی	کتاب کے ساتھ سنت
۳۹	محمد حنیف ندوی	شبِ برات
۴۳	جناب رشید اختر ندوی	شوری کی اہمیت
۵۳	ایک خطیب	ہماری مسجدیں اور ائمہ مساجد
۶۵	تشریح حدیث	مملکتِ اسلامیہ کے فرائض
۶۹	رئیس احمد ہعفری	نقد و نظر
۷۳	.....	مطبوعاتِ ادارہ

# تاثرات

”یہ عجیب لطیفہ ہے کہ کچھ لوگ مذہب کا بار بار نام لیتے ہیں اور ان کی زندگی میں اسی کی جھلک پائی نہیں جاتی۔ اسی طرح بعض حضرات آئے دن ثقافت و تہذیب کے مسائل پر ماہرانہ اظہار خیال کرتے رہتے ہیں، اور ان میں سے کئی خانہ اکثر ہی ہوتا ہے لیکن ڈاکٹر کچکینہ کاظمی سرزمین ایران کی ایسی شائستہ، لائق اور فاضل خاتون ہیں کہ جو نہ صرف ثقافت کی اعلیٰ قدروں کی پرجوش مبلغ ہیں بلکہ ان قدروں کا عملی نمونہ بھی ہیں۔“

ان الفاظ کے ساتھ خلیفہ ڈاکٹر عبدالحکیم صاحب نے ایک عشائیہ میں اس مایہ ناز خاتون کا تعارف کرایا، جو ادارہ ہی کی طرف سے ان کے اعزاز میں ترتیب دیا گیا تھا اور واقعی جس شخص نے بھی ڈاکٹر کاظمی کو ایک نظردیکھا اور ان سے تبادلہ خیال کیا، ان کے اوصاف حمیدہ سے متاثر ہو کے رہا، اور ان کے بارہ میں یہی رائے قائم کرنے پر مجبور ہوا کہ علم و فضل اور اعزاز و شہرت کی فراوانیوں کے باوجود ان میں جو انکسار، سادگی، شرافت اور ہمدردی بنی نوع انسان کا بے پناہ جذبہ پایا جاتا ہے وہ قابلِ مد ستائش ہے۔

خلیفہ صاحب کے بعد ڈاکٹر عرفانی مدیر ہلال نے ان کی فیاضیوں کے ایسے کارنامے سنائے، اور پاکستان سے جو ان کو دلی افس و ذوق ہے اس کے اتنے قصے بیان کئے کہ حیرت ہوئی۔ یہ خاتون ایران کی ایک نہایت معززہ اور کامیاب ڈاکٹر ہیں۔ سرطمان پر انہوں نے ایک تحقیقی مقالہ لکھا ہے اور اس کو جدید طبی دنیا میں قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ علاوہ ازیں مختلف زبانوں سے انہیں خاص لگاؤ ہے۔ انگریزی کو ہم ایک نہایت ہی ترقی یافتہ اور گھن گرج کی علمی زبان تو سمجھتے تھے، لیکن اس میں فارسی کی سی علالت اور شیرینی بھی ہے، اس کا احساس پہلی دفعہ اس وقت ہوا جب اسی مجلس میں ڈاکٹر کاظمی نے اس کو اپنے خیالات کے اظہار کا ذریعہ بھرایا۔ روسی، جرمن اور فرینچ پر بھی انہیں عبور حاصل ہے۔ اور فارسی تو ان کی اپنی زبان ہے۔ فارسی سے متعلق یہ سو وطن و دیں جاگیریں تسکلاں باک موجودہ فضلاء ایران میں اس کے لب و لہجہ کو خواہ مخواہ اس طرح تبدیل کر دیا ہے کہ اس پر مشرقی زبان کا مشکل ہی سے گمان ہوتا ہے لیکن کچکینہ کاظمی کی مختصر سی تقریر نے ہمارے اس تاثر کو زائل کر دیا اور معلوم ہوا کہ ان کے بیان کی تبدیلیوں کے باوجود اس میں وہی لوح اور لطافت ہے جو حافظ و سعدی کی زبان میں ہو سکتی ہے۔ ان کی اصلی ہیئت یہ ہے کہ ان کو پاکستان سے بے حد محبت ہے اور علامہ اقبال کی شاعری کو پورے مشرق کے لئے دلیلِ راہ سمجھتی ہیں۔

ان کا گھر ہر پاکستانی کے لئے کھلا ہے۔ چنانچہ یہاں سے جس قدر اہل علم بھی گذشتہ چند سالوں میں ایران گئے ان سب کو ان کی جہان نوازیوں کا مہربونِ منت ہونا پڑا۔ ان کی دولت اور ذہانت کا اصل مصرف یہ ہے کہ یہ غریبوں کی خدمت کریں۔ ان کے مصائب میں کام آئیں۔ اور ایران و پاکستان میں جو روحانی و ثقافتی روابط ہیں ان کو غیر سیاسی بنیادوں پر استحکام بخشیں۔ یہ اس سے پہلے بھی ۱۹۷۹ء میں پاکستان تشریف لائی تھیں۔ انہیں اس وقت یہ دیکھ کر بے حد مسرت ہوئی تھی کہ یہاں کی خواتین نے ملک کے معاشرتی مسائل کو سلجھانے کے لئے مردوں کے پہلو پہلو کام کیا ہے چنانچہ اس تاثر کا اظہار انہوں نے ایران جا کر متعدد اجتماعات میں کیا۔ اور وہاں کی خواتین کو دعوت دی کہ وہ بھی پاکستانی عورتوں کی طرح اپنے ہاں اصلاحی انجمنوں کی داغ بیل ڈالیں۔

ہمارے ادارہ کا ایک مقصد چونکہ یہ بھی ہے کہ پاکستان اور دیگر اسلامی ممالک کی مہتمد علمی و ادبی شخصیتوں سے ربط و ضبط پیدا کیا جائے۔ اور ان مشترکہ بنیادوں کا سراغ لگایا جائے کہ جن پر ہماری تہذیبی و ثقافتی تعمیر کا دارومدار ہے۔ اس بنا پر ڈاکٹر کاظمی کو خصوصیت سے دعوت دی گئی کہ وہ یہاں تشریف لاکر اپنے خیالات کا اظہار کریں اور ان اغراض و مقاصد میں ادارہ کی مدد کریں۔ ہم خوش ہیں کہ انہوں نے باوجود اپنی گونا گوں مصروفیات کے محض اس مقصد کی خاطر وقت نکالا اور یہاں تشریف لائیں۔ ہماری رائے میں یہ کام دراصل حکومت کا ہے کہ وہ ہر سال باہر کے چیدہ اہل علم و فکر کو یہاں آنے کی سرکاری طور پر دعوت دے، اور اس طرح سنجیدہ علمی و ادبی تقریبات کا اہتمام کرے، کہ ان سے دو گونہ فوائد حاصل ہوں یعنی ایک طرف تو باہمی تعلقات و روابط مضبوط ہوں اور دوسری طرف تمدنی مسائل اور علمی تحریکوں میں ہمارے ہاں ایک طرح کا جو ٹھہراؤ اور جمود سا پیدا ہو گیا ہے وہ دور ہو۔

خدا کا شکر ہے کہ ہزار انتظار کے بعد آخر لائیکشن کا تقرر معرضِ عمل میں آ ہی گیا۔ ہمارے نزدیک محتاجِ مجلس شریف صاحب کا انتخاب ہر اعتبار سے موزوں ہے۔ اس سے پہلے کہ کمیشن باقی ارکان کا انتخاب کرے اس حقیقت کو پہلے ہی قدم پر ملحوظ رکھنا نہایت ضروری ہے۔ کہ اصولی طور پر موجودہ قوانین کو اسلامی سانچوں میں ڈھالنے کا مشغلہ صرف دھسپ علمی و فہمی مشغلہ نہیں ہے بلکہ یہ فکر و ذہن کے دو مختلف محاذوں کی سنجیدہ جنگ ہے اور دو گروہوں کی لڑائی ہے۔ ایک گروہ وہ ہے جو اسلام کو زندگی کا ایک منطقی قضا نہ سمجھتا ہے، اسے رواں دواں خیال کرتا ہے اور اس کے بارے میں دیانتداری سے یہ رائے رکھتا ہے، کہ اس کو ہر زمانہ میں مشعلِ راہ قرار دیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ غور و فکر کے زادے نسبتاً وسیع ہوں اور نظریں صرف مسائل کی سطح پر مرکوز ہو کر نہ رہ جائیں۔ بلکہ ان کی اندر کی تہوں تک کا جائزہ لیں اور ان کلیات اور اصولوں کو پالینے میں کامیاب ہو جائیں کہ جن پر ان مسائل کا

ڈھانچہ تعمیر ہوا ہے اور جن کی روشنی میں موجودہ مشکلات پر قابو پانا آسان ہو جاتا ہے۔

دوسری طرف ایسا گروہ ہے جو لذتِ اجتہاد سے محروم ہے، زندگی کی تبدیلیوں سے خائف ہے اور ہر ہر قدم سے لپٹا رہنا چاہتا ہے، جو کتاب و سنت کی روح سے نا آشنا ہے، اس کے عمرانی تقاضوں سے نابلد ہے اور جو نہیں جانتا ہے کہ اس کے گرد و پیش علوم و فنون میں بے انتہا ترقی ہوئی ہے جس سے کہ انسان کا فکر بدلا ہے، مزاج بدلا ہے، اور مسائل کا پورا نقشہ تبدیل ہوا ہے۔ جو الفاظ و حروف کے کھونٹوں سے اس مضبوطی سے بندھا ہوا ہے کہ اس کی معنویت کی اسے کچھ فکر نہیں، معقولیت ان کے نزدیک الحاد ہے، اور معتدل اور متوازن رائے رکھنا تجد و بیدینی اور خدا جانے کیا کیا کچھ ہے۔ یہ گروہ علمی لحاظ سے حد درجہ مغفل، اور ذہنی اعتبار سے بالکل دیوالیہ ہے۔ یہ مجالس و عظمیٰ کی زینت تو بن سکتا ہے۔ لوگوں میں اشتغال بھی پیدا کر سکتا ہے اور گروہوں اور جماعتوں میں اختلاف کے بیج بھی بوسکتا ہے، مگر سنجیدہ علمی و فقہی مسائل پر بالغ نظری سے بحث نہیں کر سکتا۔ سوال یہ ہے کہ لکیشن اس جنگ میں کس رجان کا ساتھ دیگا اور ان دو محاذوں میں سے کس محاذ کی تائید کرے گا۔ ظاہر ہے کہ اس سوال کا جواب اس پر منحصر ہے کہ اس کے اجزائے ترکیبی میں کن کن لوگوں کو شامل کیا جاتا ہے۔ ہم رکوۃ کمیٹی اور میرج کمیٹی میں چونکہ یہ تماشہ دیکھ چکے ہیں کہ اختلافِ فہم کی کرشمہ سازیوں نے کیا کیا گل کھلائے ہیں اور کام کو کس درجہ الجھایا ہے اس بنا پر ہماری یہ رائے ہے کہ اب کی بھی اگر لکیشن نے ایسے ہی مختلف اور متضاد انداز فکر کے لوگوں کو جمع کیا تو پھر اس سے یہ ہرگز توقع نہیں رکھنا چاہئے کہ یہ کوئی معقول تجویز پیش کر سکے گا۔ اور فقہ و قانون کے سلسلہ میں جرأتِ مندانہ قدم اٹھاسکے گا۔

ذاتی طور پر بھی اس مسئلہ سے کوئی تعلق خاطر نہیں کہ کن کن اشخاص کو اس کمیٹی میں لیا جاتا ہے۔ اور کون کون اس اعزاز سے محروم رہتے ہیں۔ برہنہ تجربہ اس معاملہ میں ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ ایسے بے جوڑ اور اہل عناصر کو بہر حال جمع نہ کیا جائے کہ جن کے انداز فکر میں کوئی قدرِ مشترک نہ ہو۔ اور جو جبرِ الاؤس اور معاوضہ کی دفعات کے اور کسی چیز سے اتفاق کا اظہار نہ کر سکتے ہوں۔ بالخصوص اس لئے بھی کمیٹی کے لئے ضروری ہے کہ ایسے ہی بالغ نظر اور روشن ضمیر حضرات کی خدمات سے فائدہ اٹھائے کہ جو موجودہ عصری تبدیلیوں سے آگاہ ہوں اور جو قانون و فقہ کے تقاضوں کو آگے بڑھا سکیں۔ کہ اس وقت ہمارا معاشرہ حد درجہ پسماندہ ہے اور نہایت ہی فرسودہ اصولوں پر مبنی ہے اس کو اگر ایک ترقی پذیر اسلامی معاشرہ میں بدلنا ہے، اس کی ناہمواریوں کو کتاب و سنت کی روشنی میں دور کرنا ہے اور اسے ایک استوار اور متحرک نظامِ حیات کی شکل میں پیش کرنا ہے تو لامحالہ اس کے لئے کمیٹی کے محترم اراکین کو اس گروہ کے خلاف لطائف کے لئے تیار رہنا چاہئے جو زندگی کو منہج و مہمتا ہے۔ اور جس کی رائے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے لے کر اب تک کوئی بنیادی تغیر و نما نہیں ہوا۔ قوموں میں اصلاح احوال اور ترقی کے دو ہی طریقے ہمیشہ پائے گئے ہیں۔ یا تو ان کا ذہن و فکر ملزم و



فنون کی تاباش و ضیاء سے مستنیر ہوتا ہے۔ یہ خود اگے بڑھتی ہوئی زندگی کے لئے نئے طریقوں کو آزما رہی ہیں اور پھر جب دیکھتی ہیں کہ ان کے قدیم اور پرانے ضابطے ان کی تیز رفتاریوں کا ساتھ نہیں دیتے، تو ان کو آسانی سے بدل دیتی ہیں۔ اور یا پھر قوم اگر جامد اور پسماندہ ہو یا ترقی گریز عناصر سے مرکب ہو، تو جدید انقلاب آفریں قوانین کے خانے حرکت میں آتے ہیں اور تھوڑے ہی عرصے میں اس کو ترقی یافتہ قوموں کی صفِ اول میں لا کھڑا کرتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ ہماری قوم کے حالات کچھ دوسری قسم کی قوم سے ملتے جلتے ہیں لیکن اس فرق کے ساتھ ہمارا ضابطہ حیات فرسودہ نہیں ہوا اور ہم جن اصولوں کو تسلیم کرتے ہیں انہیں اجتہاد و استدلال کی پوری پوری صلاحیتیں موجود ہیں۔ ہاں ہمارے ہاں کا مذہبی گروہ بالعموم البتہ رجعت پسند اور تنگ نظر ہے لہذا دریافت طلب امر یہ ہے کہ آیا لاکیشن اپنی اس حیثیت کو محسوس کرتا ہے اور ایک طرح کی اصلاحی و تعمیری جنگ کے لئے طیارہ ہے؟

محمد حنیف ندوی

## اسلام اور ضبطِ ولادت

پاکستان کے خصوصی مسائل میں معاشی ہمواری، آبادکاری، رنج بے روزگاری، صحت عامہ، توسیعِ تعلیم و تربیت، حصول انصاف کی سہولت اور اخلاقی اقدار کا قیام وغیرہ میں یہ سب انسانیت کا، لہذا عین اسلام کا تقاضا ہے۔ اسلام کا تقاضا محض ذرہ نماز نہیں۔ روزہ نماز زیادہ تر انہی انسانی تقاضوں کی تکمیل کا ذریعہ ہے۔ ان کے بغیر کوئی معاشرہ صالح نہیں ہو سکتا۔ اور معاشرہ صالح نہ ہو تو اسلام کا نعرہ اور دعوے ایک ہمتی فلسفے اور خوش کن شاعری سے زیادہ کچھ نہیں۔

لیکن یہ سارے مسائل ایسے ہیں جن کے حل کرنے کی ضرورت سے کسی مسلمان کو انکار نہیں۔ کوئی انسان کبھی یہ کہنے والا نہ ملے گا کہ بے روزگاری ضرور رہنی چاہئے۔ معاشی ہمواری یوٹی ضرورت نہیں۔ آبادکاری بے کار ہے تعلیم اور صحت کوئی ضروری چیز نہیں۔ اور عدل و انصاف اور اخلاقی اقدار غیر ضروری چیزیں ہیں۔ ان مسائل میں دورائیں نہیں لیکن اگر آپ انصافِ عائلی یا ضبطِ ولادت کا لفظ زبان سے نکالیں تو یقیناً اس میں دورائیں سامنے آجائیں گی۔ ایک طبقہ اسے بالکل خلافِ اسلام قرار دے گا اور دوسرا اس میں کوئی دینی مضائقہ نہ تصور کرے گا۔

یہ عجیب بات ہے کہ دوسرے تمام مسائل میں ہماری قوم یک زبان و ہم آہنگ ہے۔ لیکن جس چیز پر ان سارے مسائل کا ۸۰ فی صدی حل موقوف ہے، اس میں قوم کی دورائیں ہیں۔ یوں تو ساری دنیا کی تیزی سے بڑھتی ہوئی آبادی اکثر اقوامِ عالم کے لئے ایک انتہائی اہم مسئلہ بن گئی ہے اور اکثر ممالک اس پر بڑی سنجیدگی سے غور کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں۔ لیکن ہماری پاکستانی قوم نے ابھی اسے لائقِ توجہ بھی نہیں سمجھا ہے۔ یہاں کے اعداد و شمار سے معلوم ہوتا ہے کہ ولادت اور موت کے تناسب میں بڑا بیل پڑ گیا ہے۔ اور دونوں میں کوئی توازن باقی نہیں رہا ہے، جس کی وجہ سے آبادی بڑی تیزی سے بڑھ رہی ہے۔ اگر یہی صورت حال جاری رہی اور اس پر کنٹرول نہ کیا گیا تو پاکستان کے حالات بسے بدتر ہوتے چلے جائیں گے اور معاش، آبادکاری، روزگار، صحت اور تعلیم وغیرہ کے سارے مسائل ہر روز پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتے جائیں گے۔

اگر ہندوستان، چین، جاپان، ترکی، افغانستان، مصر، عرب، مراکش، ایران، شام، عراق وغیرہ سے لاکھوں کی تعداد میں زندہ اور اچھے مسلمان بھائی یہاں پاکستان میں آکر بسنا چاہیں تو حکومت پاکستان یقیناً ان پر پابندی لگائے گی اور جائے تنگ است و مردماں بسیار یا نیک انار و صد بیمار کہہ کر انہیں آنے سے روک دے گی۔ لیکن یہی اگر لاکھوں کی تعداد میں ملک عدم سے ہر ماہ تشریف لائیں تو ان کے لئے دروازہ کھلا رکھا جائے۔ کیا یہ تعجب کی بات نہیں۔

بلاشبہ کبھی آبادی بڑھانے کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن اس وقت جب کہ وسائل حیات و سلع تر ہوں، سہل الحصول ہوں اور اس کے مقابلے میں افراد کم تر ہوں۔ لیکن اگر معاملہ برعکس ہو تو عقلی و نقلی کسی حیثیت سے بھی آبادی میں اضافہ کئے جانا کوئی دینی خدمت نہیں۔ ہر معاشرے اور ہر حکومت کا فرض ہے کہ وسائل حیات اور آبادی میں توازن قائم رکھے۔ اگر کوئی شخص ایک دو فرد پیدا کرے اور وہ معاشرہ کے لئے اعلیٰ فرد ثابت ہوں تو یہ اس سے ہزار درجے بہتر ہے کہ بیس اولادیں پیدا کر کے امت محمدیہ میں ایسے افراد کا اضافہ کرے جن کو رہنے کے لئے مکان میسر نہ ہو۔ جن کی ضروریات زندگی پوری نہ ہو سکتی ہوں۔ جن کی صحت برقرار رہنے کا کوئی انتظام نہ ہو۔ جن کی تعلیم کا کوئی بندوبست نہ ہو اور جو اپنی آئندہ زندگی میں درد کی ٹھوکریں کھاتے پھریں، بھیک مانگتے پھریں، چویدیاں کرتے پھریں اور اپنی ذہنی و اخلاقی گراؤٹ سے سوسائٹی کو خراب کر کے ملک و قوم کو رسوا کریں۔ یہ نہ کوئی دینی خدمت ہے، نہ قومی اور ملکی۔ نہ اخلاقی، نہ معاشی اور سیاسی۔ نہ عقلی، نہ عملی اور ذہنی۔

عہد نبوت میں ضبط ولادت کا ایک ہی طریقہ رائج تھا جسے عزل کہتے ہیں۔ اور اب اس کے کئی طریقے ایجاد ہو گئے ہیں۔ تفصیلات میں جانا شاید تہذیب کے مطابق نہ ہو گا۔ اس لئے ہم اسے نظر انداز کرتے ہیں۔ یہ نئے طریقے ایسے ہی ہیں جیسے کسی مرض کی دوا عہد رسالت میں کچھ اور تھی اور اب بہت سے نئے علاج ایجاد ہو گئے ہیں۔ اگر نئے طریقہ علاج سے فائدہ اٹھانا خلاف سنت نہیں، اور یقیناً نہیں، تو ضبط ولادت کے نئے طریقوں سے فائدہ اٹھانے میں بھی کوئی دینی قباحت نہیں۔ اب ذرا "عزل" کے متعلق کچھ احادیث سنئے۔

بخاری شریف میں حضرت جابر سے یہ روایت ہے کہ :

كنا نعزل علیٰ عہد النبی ﷺ علیہ وسلم والقرآن ینزل۔

ترجمہ۔ ہم عہد نبوت میں عزل کیا کرتے تھے اور قرآن نازل ہو رہا تھا۔ (یعنی اگر عزل کرنا جائز نہ ہوتا تو قرآن میں اس کی ممانعت ضرور آتی)

حضرت ابو سعید خدری سے بخاری ہی میں ایک دوسری روایت یوں ہے :

کنا نغزل فسانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال اوانکم لتعلمون؟ قالها ثلثا  
ما من نسمة کائنة الی یوم القيمة الا هی کائنة۔

ترجمہ۔ ہم لوگ عزل کیا کرتے تھے۔ پھر حضور سے اس بارے میں دریافت کیا تو حضور نے تین بار  
پوچھا کہ کیا واقعی تم لوگ ایسا کرتے ہو؟ پھر فرمایا کہ قیامت تک جو روح آنے والی ہے تو وہ اگر ہی  
رہے گی۔

اس حدیث میں کچھ تعجب کا اظہار ہے اور کچھ حقیقت کا اظہار۔ یعنی آنے والی روح تو اگر ہی رہے گی۔ لیکن  
یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے کہ جسے مرنا ہے اس کی موت تو اگر ہی رہے گی۔ اس سے جس طرح یہ نتیجہ نہیں نکالا  
جاسکتا کہ کوئی بیمار ہو تو علاج نہ کیا جائے۔ اسی طرح اس فرمان سے کہ ”آنے والی روح تو اگر ہی رہے گی“  
یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں کہ ضبط ولادت نا جائز ہے۔ عدم جواز کے لئے سیدھا اور صاف طریقہ رکھنا چاہیے  
ہو سکتا تھا کہ ایسا نہ کیا کرو اور اس سے باز آ جاؤ۔ لیکن اس کی ممانعت نہ کہیں قرآن میں ہے نہ کسی حدیث  
میں۔ بلکہ مسلم کی روایت میں تو صاف الفاظ یہ ہیں کہ:

کنا نغزل علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبلہ ذلک فلم یمنہا۔

ترجمہ۔ ہم لوگ عہد رسالت میں عزل کیا کرتے تھے۔ حضور کو یہ اطلاع ملی مگر ہم لوگوں کو اس سے  
منع نہ فرمایا۔

عام فقہائے صرف اتنی احتیاط رکھی ہے کہ آزاد (حرہ) زوجہ سے اذن لے کر عزل کیا جاسکتا ہے۔  
مگر امام شافعی اس کے لئے کسی اذن کی بھی ضرورت نہیں سمجھتے۔

بہر کیف یہ مسلم ہے کہ عزل کی کوئی ممانعت نہ قرآن میں ہے نہ کسی حدیث میں۔ پس اگر عزل جائز ہے  
تو ضبط ولادت کے تمام نوایجاد طریقے بھی جائز ہی ہونے چاہئیں۔ عزل کا مقصد یہ ہے کہ جرثومہ حیات کو  
رحم میں نہ پہنچنے دیا جائے۔ خواہ اسے مار کر ہوا ضائع کر کے یا درمیان میں کوئی چیز حائل کر کے۔

اگر ایک جرثومہ حیات کو ضائع کرنا نا جائز ہوتا تو سرے سے وظیفہ الزدواج ہی کونا جائز قرار  
دے دیا جاتا کیونکہ ہر یاد رکھو کہ جرثومہ حیات ضائع ہوتے ہیں اور استقرار حمل کے بعد تو بلاشبہ ایہوں  
جراثیم حیات ضائع ہی جاتے ہیں۔ پس یہ یقینی طور پر جاننے کے باوجود کہ صرف ایک ہی جرثومہ انسان بن سکتا  
ہے۔ اور وہ بھی قسمت سے جس کا ہمیں کوئی علم نہیں۔ سرے سے وظیفہ زوجیت ہی کونا جائز ہونا چاہئے۔

حقیقت یہ ہے کہ بعض اوقات ضبط ولادت کا شمار واجبات شرعیہ میں ہوتا ہے۔ مثلاً اگر یہ معلوم ہو  
کہ استقرار حمل سے عورت کی زندگی خطرے میں پڑ جائے گی تو اس ایک کی جان بچانے کے لئے ارجل جراثیم

حیات کا تکلف و اجابت میں سے ہے۔ قرآن کریم میں ہے کہ :

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا۔ (۲۸:۴)

ترجمہ۔ اپنی جانوں کو ہلاک نہ کرو۔ اللہ تم پر مہربان ہے۔

پس اگر ایک عورت کی جان بچانے کے لئے اربوں جراثیم حیات کو ضائع کرنا درست ہے تو یہ بات آسانی سے سمجھ میں آئی چاہئے کہ پورے معاشرے کو معاشی و معاشرتی تباہی سے بچانے کے لئے بھی ضبط و لادت نہ فقط جائز بلکہ بعض اوقات ضروری ہے اور حکومت یا معاشرے کا فرض ہے کہ وہ ضبط و لادت کے لئے تمام ممکن سہولتیں بہم پہنچائے جو حکومت موجودہ افراد کا انتظام نہ کر سکتی ہو وہ کم از کم اتنا تو کر سکتی ہے کہ ان مشکلات میں مزید اضافے سے لوگوں کو بچائے۔

بعض حضرات ضبط و لادت کی ممانعت اس آیت سے مستنبط فرماتے ہیں :

لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً أَمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطَاً كَبِيراً۔ (۵:۳۱)

ترجمہ۔ اپنی اولاد کو محتاجی کے خوف سے قتل نہ کرو۔ ان کو روزی ہم دیں گے اور تم کو بھی ہم دیتے ہیں ان کو قتل کرنا شدید فعلی ہے۔

اگر واقعی جرثومہ حیات کو ضائع کرنا قتل اولاد ہے تو ہر وظیفہ و زوجیت کے بعد والدین کو اپنی اربوں اولاد کے ضائع ہونے پر ماتم کرنا چاہئے۔ اور پھر اگر جراثیم حیات کو ضائع کرنا بھی قتل اولاد کے جرم میں داخل ہوتا تو قرآن عزلی کرنے والوں کو قاتلین اولاد قرار دیتا۔ اور کسی تو حضور نے عزل کو قتل اولاد قرار دیا ہوتا۔ جب یہ سب کچھ ہمیں تو اپنی طرف سے قتل جرثومہ کو قتل اولاد بنانے کا کسی کو کیا اختیار ہے اور پھر ان انبیاء و اولیاء کے متعلق کیا فتویٰ لگایا جائے گا جنہوں نے خود کی زندگی گذاری؟ کیا ان کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ انہوں نے اربوں ہونے والے انسانوں کو وجود میں آنے سے روک دیا؟ حقیقت یہ ہے کہ ضبط و لادت قتل اولاد سے بالکل جدا گانہ شے ہے۔ قتل اولاد تو اولاد ہونے کے بعد ہوتا ہے اور ضبط و لادت وجود اولاد سے پیشتر کا احتیاطی عمل ہے۔

یہ صحیح ہے کہ آبادی زیادہ ہو جانے کے بعد قدرت امراض یا وبا یا جنگ مسلط کر کے توازن پیدا کر لیتی ہے۔ لیکن قدرت کو یہ توازن پیدا کرنے کا موقع ہم پہنچانا کون سی نیکی ہے؟ انسانوں کو پیدا کر کے جنگ یا وبا سے ختم کرنا زیادہ بہتر ہے یا اس سے پہلے ہی جراثیم حیات کو ختم کر دینا؟

یہاں ایک ضروری نکتہ یہ بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ ضبط و لادت سے مراد صرف جراثیم زندگی یعنی مادہ تولید کی انضاعت ہے۔ استقرائے اول کے بعد اسے ساقط کرنا ایک مجرمانہ فعل ہے۔ اس کو اگر قتل اولاد بھی قرار دیا جائے تو قتل اولاد سے اس کی سرحدیں ضرور ملتی ہیں۔ مادہ تولید کے کسی جرثومے کے متعلق یقینی طور پر انسان بن جائے گا

دعوئے نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن قرار یافتہ محل کے متعلق انسان بننے کا دعوئے کیا جاسکتا ہے۔ بجز اس کے کہ کسی شخص کی وجہ سے بلا ارادہ ساقط ہو جائے۔ ایسے مواقع پر اسے استقاط سے بچانا انسانی فرض ہے۔ اور وہ بھی صرف اس آسکے والی روح ہی کی خاطر نہیں، بلکہ حاملہ کی جان کی خاطر۔ یہ حقیقت کون نہیں جانتا کہ جنین کا استقاط و سقوط، یعنی خود بخود گرنا یا عمدہ کرنا، دونوں ہی عورت کے لئے سخت مضر ہیں اور دونوں کی زندگی کا تقاضا اسے محفوظ رکھنا ہے۔ اس لئے ضبط ولادت میں استقاط جنین کے جواز کا ادنیٰ سے ادنیٰ شائبہ بھی نہیں پیدا ہوتا۔

اصل قتل وہی ہے جو زندہ پیدائش کے بعد کیا جائے۔ عربوں میں کہیں کہیں اس قسم کا رواج تھا جس کی قرآن نے واضح ممانعت فرمائی۔ قرآن کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب تین وجہ سے قتل اولاد کیا کرتے تھے:

۱۔ معاشی تنگی۔ اس کے لئے قرآن نے فرمایا کہ لا تقتلوا اولادکم خشية اطلاق ۱

۲۔ خود ساختہ شرم و حیا۔ اس کا تعلق اولاد اناث یعنی لڑکیوں سے تھا۔ جس کا ذکر قرآن نے یوں کیا ہے:

”واذا بشر احدکم بالانثیٰ ظل وجهه مسوداً و هو کظیم یتوارى من القوم من سوء ما

بشر به ایمسکہ علی ہون ام یدسه فی التراب الا ساء ما ید حکمون“ (۵۸: ۵۹)

ترجمہ۔ ان میں کسی کو جب لڑکی پیدا ہونے کی بشارت دی جاتی ہے تو اس کا چہرہ سیاہ پڑ جاتا ہے اور

وہ اندھ ہی اندھ گھٹنے لگتا ہے۔ اس بشارت سے اسے جو رنج پہنچتا ہے اسے وہ لوگوں سے چھپاتا پھرتا ہے

اور سوچتا ہے کہ اس ذلت کو اٹھائے پھرے یا اسے پوند زمین کر ڈالے۔ آگاہ رہو کہ ان کے یہ منصوبے

بہت ہی بُرے ہیں۔

اور اسی چیز کا ذکر اس آیت میں بھی ہے:

واذا المودة سئلت یا ی ذنب قتلت۔ (۸۱: ۹۰)

ترجمہ۔ زندہ درگور کی ہوئی بچیوں سے یہ پوچھا جائے گا کہ انہیں کس جرم میں قتل کیا گیا تھا۔

۳۔ دیوتاؤں کو خوش کرنے کے لئے اولاد کو بھینٹ چڑھانا۔ یہ کسی ایک صنف کے ساتھ مخصوص نہ تھا۔ ذکر

واناث دونوں کے ساتھ یہ ظالمانہ برتاؤ کیا جاتا تھا۔ قرآن مجید میں اسی کا ذکر اس آیت میں ہے:

وکید الک ذین لکنتم من المشرکین قتل اولادکم شرکاً و هم الخ..... (۶: ۱۲۷)

ترجمہ۔ یونہی بہتیرے مشرکوں کی نگاہ میں ان کے معبودوں نے قتل اولاد کو ایک قابلِ قدر کام بنا کر

رکھ دیا تھا۔

عربوں میں یہی تین طریقے قتل اولاد کے رائج تھے اور ان سب کا تعلق اُس اولاد سے تھا جو زندہ پیدا

ہو چکی ہو۔ مادہ تولید کو ضائع کرنے سے ایک کا بھی تعلق نہیں تھا۔ اب دیکھیں بات کا نقشہ یوں بنا کہ:

ایک طرف زندہ اولاد کو قتل کیا جاتا ہے اور دوسری طرف عزل (ضبط ولادت) کیا جاتا ہے۔ دونوں فعل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ہیں۔ مگر ایک کے متعلق اللہ اور رسول دونوں واضح اور غیر مبہم ممانعت کرتے ہیں اور دوسرے کے متعلق نہ قرآن میں کوئی حکم آیا ہے نہ حدیث میں۔ قرآن کے فرق کے بارے میں اب آپ کا کیا فیصلہ ہے؟ کیا اب بھی آپ ضبط ولادت کو قتل اولاد قرار دیں گے؟

ہمیں ایک حقیقت کو اور بھی واضح کرنے کی اجازت دیجئے ہم سمجھتے ہیں کہ موجودہ حالات میں بے سہارا اولاد پیدا کرنا قتل اولاد سے کم سنگین حرم نہیں۔ ایسی اولاد پیدا کرنا جس کی دینی، جسمانی، اخلاقی، روحانی، ذہنی، علمی، معاشی اور معاشری تربیت کا کوئی انتظام نہ ہو دینی، اخلاقی اور عقلی لحاظ سے ناقابل معافی جرم ہے۔ عرب کے وحشی جس درندگی کے ساتھ اپنی اولاد کو قتل کرتے تھے اس کی تکلیف چند منٹ سے زیادہ نہ ہوتی تھی موت ساری تکلیف کا خاتمہ کر دیتی تھی۔ لیکن جس طرح کے بے سہارا بچے ہماری نان شینہ کی محتاج بھوکی اور تنگی قوم کے اکثر افراد پیدا کر رہے ہیں وہ صحیح معنوں میں زندہ درگور کرنے کے مترادف ہے۔ بلکہ اس سے بھی بدتر ہے۔ اس لئے کہ ایسی اولاد زندگی بھر موت کی ہچکیاں لیتی رہتی ہے اور پھر بھی نہیں مرنے والی۔ وہ "لا یموت فیہا ولا یحییٰ" کی روح فرسا کیفیت میں زندگی کے دن گزارتی ہے۔

معاشرتی تنگی کی وجہ سے عزل یا ضبط ولادت کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے جو احمد بن حنبل نے اسامہ بن زید سے یوں روایت کی ہے:

ان رجلاً جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني اعزل من امرأتی .... فقال صلى الله عليه وسلم لم تفعل ذالک؟ فقال الرجل اشفق علی ولدها، اولادها، فقال علیه لو کان مناراً لفارس والردم۔

ترجمہ۔ ایک شخص نے حضور کے پاس اگر عرض کی کہ میں اپنی عورت سے عزل کرتا ہوں۔ حضور نے پوچھا کہ ایسا کیوں کرتے ہو؟ عرض کیا کہ اس کی اولاد کا خطرہ محسوس کرتا ہوں۔ حضور نے فرمایا اگر یہ محسوس ہوتا تو فارس و ردوم کے لئے بھی مضر ہوتا۔

امام شوکانی "نیل الاوطار" میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ومن الامور التي تعمل على العزل الفهار من كثرة العیال۔

ترجمہ۔ عزل پر مجبور کرنے والی چیزوں میں ایک چیز کثرت اولاد سے بچنا بھی ہے۔

اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ معاشرتی تنگی میں مزید اضافہ ہونے کے اندیشے سے ضبط ولادت پر عمل کرنے میں کوئی شرعی قباحت نہیں۔ چنانچہ ایک بار حضرات علیؑ و زبیرؓ و سعیدؓ اور دیگر صحابہ

حضرت عمرؓ کے پاس بیٹھے تھے کہ عزیٰ کا ذکر چھڑا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ہلا باس بہ! اس میں کوئی حرج نہیں۔ ان حقائق کے بعد چند اور ضروری باتیں بھی ذہن نشین کر لینا چاہئے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ نسل کشی کی فراوانی کو روکنے کا مطلب ”نسل کشی“ نہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ موت و ولادت میں ایک توازن پیدا کیا جائے۔ موت و ولادت ہی میں نہیں بلکہ اسباب حیات اور آبادی میں بھی توازن کو برقرار رکھا جائے۔ اور صرف اسی قدر کافی نہیں بلکہ جو آبادی زندہ موجود ہے اس کو زندہ رکھنے کے لئے تمام وسائل حیات ہیا کئے جائیں۔ اور تمام سامان زندگی میں خاطر خواہ اضافہ کر کے معاشی تنگی کو دور کیا جائے۔ بڑھتی ہوئی آبادی کا علاج تنہا جن روک یا برتہ کنٹرول نہیں۔ ساتھ ساتھ یہ کوشش بھی کرنی لازمی ہے کہ سامان زیست کو فراوان کیا جائے۔ ضبط ولادت تو کوئی گناہ نہیں مگر زندوں کے لئے اسباب زیست ہیا نہ کرنا بلاشبہ گناہ عظیم ہے۔ اور اس کی سرحدیں قتل انسان سے ملی ہوئی ہیں۔

ہمیں یہ دیکھ کر بڑی خوشی ہوئی کہ مصر کی اخوان المسلمون کے ایک معزز رکن الہی الخولی نے ”تحدید نسل“ پر ایک رسالہ شائع کیا ہے جس کا نام ہے ”المراۃ بین البیت والمجتمع“ (عورت گھر اور سوسائٹی کے درمیان) اس میں بھی ان احادیث کے حوالے موجود ہیں جو ابھی ہم نے نقل کئے ہیں اور مؤلف مدوح نے ضبط ولادت کو بالکل جائز قرار دیا ہے۔ بلکہ بعض حالات میں اسے ضروری بھی بتایا ہے۔ اس کے علاوہ خالد محمد خالد نے بھی ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام ہے ”من هنا نبدا“ (ہم یہاں سے شروع کرتے ہیں) اس میں انہوں نے بھی خولی کی تائید کی ہے۔ اس رسالے کی آٹھ اشاعتیں ہو چکی ہیں۔ اس میں انہوں نے ایک استدلال یہ بھی کیا ہے کہ حضور اکرم صلم اکثر یہ دعا پڑھتے تھے کہ :

”اللہم انی اعوذ بک من جہد البلاء“ یعنی اے اللہ میں ”جہد بلا“ سے میری پناہ مانگتا ہوں۔

حضورؐ سے دریافت کیا گیا کہ یہ ”جہد بلا“ کیا چیز ہے؟ تو حضورؐ نے فرمایا کہ قلة المال و کثرة العیال“ یعنی معاشی تنگی اور اولاد کی زیادتی۔ یہی خولی اور خالد محمد خالد کے ان دونوں مضامین کا مجموعہ ”تحدید النسل“ کے نام سے ہمارے پاس آیا ہے جس کا ترجمہ عنقریب ماہنامہ ”ثقافت“ میں شائع ہوگا۔ ہمارے ادارہ ثقافت اسلامیہ کی ایک کتاب ”الذین یشر“ میں بھی آج سے تین سال پہلے اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ وہ بھی مصر کے ان فتووں کے ساتھ ماہنامہ ”ثقافت“ میں طبع ہوگی۔

مصر سے اور پھر اخوان المسلمون کے ایک رکن کے قلم سے ضبط ولادت کا فتویٰ بلاوجہ نہیں۔ وہ ایسے کئی معاملات میں ہم لوگوں سے بہت کم گئے ہیں اور زمانے کے تقاضے انہیں سوچنے پر مجبور کر رہے ہیں۔ نسل انسانی کی افزائش کا مسئلہ ان کے سامنے بھی ہے اور اگر آپ غور کریں تو یہ نظر آئے گا کہ مصر کی



گوشہ آویزش جنگ کا اصلی سبب بھی یہی افزائش نسل تھی۔ اسی نسلی افزائش نے مصریوں کو وسائل معاش اور آبادی کے درمیان توازن پیدا کرنے پر مجبور کیا۔ اوہریزی سے بڑھتی ہوئی آبادی اور اُدھر وسائل معاش محدود۔ وہ کرتے تو کیا کرتے؟ اس کا حل انہوں نے یہ نکالا کہ پیداوار بڑھانے اور دولت میں اضافہ کرنے کے لئے انہوں نے "اسوان بند" تعمیر کرنے کی اسکیم تیار کی۔ اس میں رکاوٹ پیدا ہوتی تو یہ خلیوں چرکیا کہ نہر سوید کو قومیا کر اپنی آمدنی میں اضافہ کرنے کی صورت نکالی جس کا نتیجہ جنگ و خون ریزی کی شکل میں ظاہر ہوا۔ افزائش نسل کی یہ پیچیدگیاں اہل مصر اور انوار المسلمون کے سامنے تھیں، اس لئے انہوں نے اس بڑھتی ہوئی آبادی پر قابو پانے کے لئے ضبط ولادت یا تحدید نسل پر زور دیا۔ ہمارے ہاں کی مذہبی جماعتیں ذرا دیر میں مسائل پر غور کرتی ہیں اس لئے یہاں ثقافت پر غور کرنے کی بجائے واعظانہ انداز اختیار کیا گیا کہ جو پیدا ہوتا ہے وہ اپنی روزی لے کر تاپے لہذا اس کی فکر نہ کرو۔ اپنی اولاد کو قتل نہ کرو۔ مادہ تولید بھی تمہاری ہونے والی اولاد ہے وغیرہ وغیرہ۔

تعجب یہ ہے کہ ہمارے بعض اہل تقدس نے حالت اضطرار میں کئی طرح کی غلط کاریوں کو بڑی فطرح دلی سے جائز قرار دیا ہے۔ اور جائز ضبط ولادت جس کا جواز صریح احادیث سے ثابت ہے قوی اضطرار کی حالت میں بھی ان کے نزدیک جائز نہیں۔

ایک بڑا اعتراض یہ ہے کہ ضبط ولادت کا طریقہ معلوم ہونے کے بعد مرد و زن کے ناجائز تعلقات کی بڑی کثرت ہو جائے گی۔ کیونکہ ناجائز ولادت کا خوف نہیں رہے گا۔ ٹھیک ہے۔ لیکن اس کا علاج بدکاری کو روکنا ہے نہ کہ ضبط ولادت کی مخالفت کرنا۔ بدکاری تو اب بھی ہوتی ہے اور کرنے والے اپنا راستہ اب بھی نکال لیتے ہیں۔ اسے روکنے کی تدبیریں بھی ضرور کرنی چاہئیں۔ لیکن خدا اس پر بھی غور کیے کہ ضبط ولادت میں تو صرف ایک خرابی ہے یعنی ناجائز تعلق کا احتمال۔ اور بدکاریوں کے ضبط ولادت نہ کرنے میں دو خرابیاں ہیں، بدکاری بھی اور ناجز ولادت بھی۔ اور اس کے نتائج یہ ہوتے ہیں کہ بعض عورتیں تو مارے جیاد کے خودکشی کر لیتی ہیں۔ اور بعض گھر سے باہر نکل جاتی ہیں اور بعض اسقاط کر کے ایک جان ضائع کرتی اور اپنی جان خطرے میں نکال دیتی ہیں بعض لوگ بدنامی کے ڈر سے بچے کو کہیں پھینک آتے ہیں یا صندوق میں رکھ کر ریل کے ڈبے میں ڈال دیتے ہیں۔ اور بعض لے مار کر قتل نفس کے مرتکب ہوتے ہیں۔ اور اگر قسمت سے وہ نومو لوں زندہ بچ گیا تو وہ دنیا پر ایک ایسا بوجھ ہوتا ہے جو تنہا بوجھ ہی نہیں ہوتا بلکہ رسوا، بدنام، بدفحطامن، احساس کمتری کا شکار اور سوسائٹی کا ایک ذلیل نمونہ بن جاتا ہے۔

اگر اہون البلیتین کا مسئلہ بھی مسلم ہے تو خود فیصلہ کر لیجئے کہ ان دو بدکاریوں میں کونسی بدکاری کتر ہے؟ بڑھتی ہوئی آبادی کو روکنا بھی ضروری ہے اور ضبط ولادت میں بدکاری بڑھنے کا خطرہ بھی ہے۔

اب دیکھنا صرف یہ ہے کہ اھون الہیلتین کیا ہے؟ خرابی تو ہر اس بات میں ہوگی جو انسان تجویز کرے۔ دیکھنا صرف یہ ہے کہ کم خرابی کس میں ہے؟ انسانی فطرت تو یہ ہے کہ خدا کی تجویز کردہ عبادت یعنی نماز تک کو کچھ لوگ ریا کاری کا آلہ بنالیتے ہیں اور نماز کا بوریا بوٹے ریا کا مصدر بن جاتا ہے۔ ایسے ہی دکھاوے کی نماز ادا کرنے والوں کی نسبت قرآن کریم ودیل للمصلین کہتا ہے یعنی افسوس ایسے نمازیوں پر اور ان کی نماز پر۔ انسان کی بہتری کے لئے خواہ خدا اور اس کا رسول کچھ تجویز کریں یا انسانی عقل اصلاح حال کے لئے کوئی منصوبہ پیش کرے اس سے ناجائز فائدہ اٹھانے کا احتمال ہر حالت میں پایا جاتا ہے۔ حیات انسانی کے اندر ضروری اصلاحات کو محض اس خطرے کی وجہ سے نہیں روک سکتے کہ بعض لوگ ان سے ناجائز فائدہ اٹھائیں گے حکومت عوام کی بھلائی کو مد نظر رکھتے ہوئے بعض اشیاء کی درآمد یا خرید و فروخت پر کنٹرول لگاتی ہے لیکن یہی کنٹرول چور بازاری کے مواقع بھی پیدا کر دیتا ہے۔ کالی منڈی کے نفع اندوزوں سے گھبرا کر کوئی حکومت کنٹرول اٹھاتی تو نہیں۔ انسانی زندگی میں ہر قسم کے کنٹرول کی یہی کیفیت ہوگی۔ خواہ وہ پراسس کنٹرول ہو اور خواہ برتھ کنٹرول۔ تمام مذاہب اور تمام تہذیب کا مار مختلف قسم کے کنٹرول ہی پر ہے۔ شوقِ عقال گسیختہ سے نہ فرد تہذیب بن سکتا ہے اور نہ معاشرہ فلاح پذیر ہو سکتا ہے۔

## مسئلہ زمین

مصنفہ پروفیسر محمود احمد  
قیمت تین روپے اٹھ آنے

## طب العرب

مصنفہ حکیم بیٹل احمد نیر واسطی  
قیمت چھ روپے

## افکار غزالی

مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی  
قیمت سات روپے

## الدین یسر

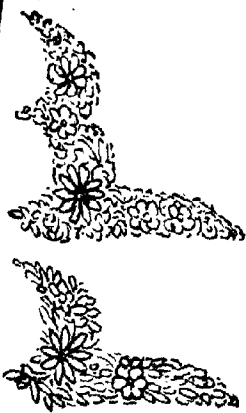
مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ ندوی  
قیمت پانچ روپے

منیجر ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

پکارت مارچ  
یادگار ون اپنی زندگی کا بنیئے

آج ہی فیصلہ کیجئے کہ زیادہ سے زیادہ کفایت اور پس انداز سے کام لے کر اپنے اہل و عیال اور اپنی نئی جہیزیت کی آئندہ بہبود کے لئے روپیہ بچائیں گے۔ جس اپنی نو عمر جہیزیت کی تعمیر کے لئے زیادہ سے زیادہ سرمایہ فراہم کرنا ہے۔ اسی پر جاری آئندہ خوشحالی کا دار و مدار ہے۔

زیادہ سے زیادہ بچائے اور سیونگ  
 ٹریکٹیں خریدیں۔  
 بینک میں جمع کرلیجئے۔  
 پوسٹ آفس سیونگ بینک میں پالیسی لیجئے۔  
 ٹاک خانے کی



## مانی اور اس کا فلسفہ اخلاق

مانی طیسفون کے شہر میں ۲۵۱ عیسوی میں پیدا ہوا۔ طیسفون عراق میں و بجلہ کے مشرقی کنارے پر موجودہ بغداد سے ۲۰ میل جنوب میں واقع تھا۔ یہ اشکانی خاندان کے آخری بادشاہوں کا پایہ تخت تھا اور ایک روایت کے مطابق مانی کی ماں اسی شاہی خاندان سے تھی۔ تیسری صدی عیسوی کا ابتدائی زمانہ اور دوسری صدی کا آخری نصف سیاسی اور معاشرتی بے چینی اور مذہبی اور روحانی افکار کی کثرت اور تنوع کے لحاظ سے مغربی ایشیا کی تاریخ میں بہت اہم ہے۔

اشکانی خاندان دو مختلف اثرات کا حامل تھا۔ ایک طرف وہ قدیم ہخامنشی طرز حکومت اور معاشرتی نظام کا وارث تھا اور دوسری طرف سکندر رومی اور اس کے جانشینوں کے قائم کردہ یونانی حکمرانوں کے تصورات اور طریقہ زندگی سے بھی اثر پذیر تھا۔ لیکن اس کا سیاسی اور ذہنی مزاج خالص ایرانی رہا۔ مغربی ایشیا کے علاقے مدت سے اپنی درخیزی کی وجہ سے تمام متہمد اقوام کا مرکز رہے ہیں اور اس دور میں بھی یہاں یہودی، عیسائی، زرتشتی، بدھ اور کئی دیگر اقوام کے میل جول سے مختلف مذہبی عقائد فضا میں پرورش پا رہے تھے۔

اشکانی خاندان اور سلطنت روم میں مسلسل جنگیں ہوتی رہیں۔ ۱۱۵ عیسوی میں ٹریجن قیصر روم نے طیسفون پر حملہ کیا اور فتح یاب ہوا لیکن بعض ملکی مصلحتوں کے باعث وہ واپس چلے پر مجبور ہوا۔ جنانچہ جب رومن بادشاہوں نے یہودیوں کی مسلسل بغاوتوں سے تنگ آکر ان کو قتل و غارت کرنا شروع کر دیا تو اکثر یہودیوں نے اشکانی حاکموں میں آکر پناہ لی اور بابل اور عراق آکر آباد ہو گئے۔ آہستہ آہستہ ان کو آزادی اور اطمینان نصیب ہوا۔ یہاں تک کہ وہ ایک رئیس در اس الجالوت کے ماتحت متحد و منظم ہو گئے۔ اس آزادی کے باعث تیسری صدی عیسوی کے شروع میں سورا کا مدرسہ قائم ہوا جو علمائے یہود کا ایک اہم علمی و دینی مدرسہ تھا۔ تالمود کی تالیف جن احادیث، روایات اور تعلیمات پر مبنی ہے، اسی دور میں ان کا آغاز ہوا تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہودیوں میں یونانی فکر کے زیر اثر بعض ایسی تحریکیں بھی پیدا ہوئیں جو بعد کے عرفانی فرقوں کی پیش رو بنی جاسکتی ہیں۔ تصوف کا رواج کافی بڑھ گیا اور اسی کے باعث بعض یہودی فرقوں نے تورات کے تصور خدا کو ناقص قرار دیا۔ انہی میں شاید وہ فرقہ بھی تھا جو ابن ندیم منقولہ کا نام دیتا ہے اور مانی کا والد ذوق اسی فرقہ کا پیرو بیان کیا جاتا ہے۔ ان کے نام کی وجہ تسمیہ یہ

بیان کی جاتی ہے کہ ان کے نزدیک دریا میں مسلسل غسل کرنا بدن اور روح دونوں کی طہارت کے لئے ضروری ہے۔ اس فرقے کے اکثر عقائد غناسلمی یا عرفانی اصولوں سے متاثر تھے جن کا مفصل ذکر بعد میں کیا جائے گا۔

دوسری طرف اس عہد میں زردشتی مذہب میں وحدانیت کا پہلو کافی کمزور ہو چکا تھا اور تھرائی اور زروانی عقائد کے زیر اثر اس کے اخلاقی اصولوں میں شرک کی کافی آمیزش ہو چکی تھی۔ اب اہورامزدا خالق کائنات نہ تھا بلکہ زروان۔ آفرینش کائنات کے متعلق ان کا عقیدہ تھا کہ زروان ہزار سال تک قربانیاں دیتا رہا تاکہ اس کے ماں بیٹا پیدا ہو سکیں۔ اب اہورامزدا کے لیکن ہزار سال کے بعد اس کے دل میں شک پیدا ہونا شروع ہوا کہ اس کی قربانیاں کادگر نہیں ہوئیں۔ تب اس کے دو بیٹے موجود ہو گئے۔ ایک اہورامزدا جو اس کی قربانیوں کا نتیجہ تھا اور دوسرا اہرمین جو اس کے شک کا نتیجہ تھا۔ زروان نے وعدہ کیا کہ میں دنیا کی بادشاہت اس کو دوں گا جو پہلے میرے سامنے آئے گا۔ اہرمین اسے سامنے آگیا۔ زروان نے پوچھا تو کون ہے؟ اہرمین نے جواب دیا کہ میں تیرا بیٹا ہوں۔ زروان نے کہا میرا بیٹا تو معطر اور نورانی ہونا چاہئے اور تو متعفن اور ظلماتی ہے۔ تب اہورامزدا معطر اور نورانی جسم کے ساتھ ظاہر ہوا۔ زروان نے اسے پہچان لیا اور اس سے کہا کہ اب تک تو میں تیرے لئے قربانیاں دیتا رہا اب آئندہ چاہئے کہ تو میرے لئے قربانیاں دے۔ اہرمین نے باپ کو اس کا وعدہ یاد دلایا کہ تو نے کہا تھا کہ جو پہلے میرے سامنے آئے گا اس کو بادشاہ بناؤں گا۔ زروان نے کہا کہ میں نو ہزار سال کی بادشاہی تجھے دیتا ہوں لیکن اس مدت کے گزرنے کے بعد اہورامزدا اکیلا سلطنت کرے گا۔

اس قصے سے ثابت ہوتا ہے کہ روح شریقی ظلمت پہلے پیدا ہوئی اس لئے اس کی حکمرانی دنیا پر مسلط ہو گئی۔ اور اہورامزدا مجبور ہوا کہ سلطنت کو حاصل کرنے کے لئے اس کے ساتھ جنگ کرے۔ روح شر کے تقدم اور اولیت کا یہ عقیدہ قولیت کا اظہار تھا جو زرتشت کے دین صحیح میں موجود نہ تھا اور جو شاید بعد میں عرفانی عقاید کے زیر اثر پیدا ہوا۔ اسی طرح غیر زرتشتی عقاید کئی اور جگہ بھی داخل ہوئے۔ چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ جب اہورامزدا نے نیک لوگوں کو عورتیں بخشیں تو وہ بھاگ کر شیطان کے پاس چلی گئیں۔ جب اہورامزدا نے نیکوں کو امن اور سعادت مندی عطا کی تو شیطان نے کبھی عورتوں کو سعادت مند بنایا اور انہیں اجازت دی کہ وہ جو چاہیں اس سے طلب کریں۔ اہورامزدا کو اندیشہ ہوا کہ کہیں وہ نیکوں کے ساتھ رفاقت طلب نہ کر بیٹھیں جس سے ان نیکوں پر عذاب نازل ہو۔ تب اس نے ایک تدبیر سوچی اور ایک دیوتا "نرسائی" نام پیدا کیا جو پانچ سو سال کی عمر کا جوان تھا اور اس کو شیطان کے پیچھے لگا دیا تاکہ عورتیں اسے شیطان سے طلب کریں۔ عورتوں نے شیطان سے کہا کہ اے ہمارے باپ! نرسائی دیوتا ہم کو عطا کر! اس افسانے میں فطرت انسانی کا جو تصویر پیش کیا گیا ہے وہ زرتشتی عقائد سے بالکل متباہن ہے اور اسی تنوع و حیرت کا مظہر ہے جو زروانیوں کے ماں موجود تھا۔

ان بے معنی روایات اور اساطیر کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذہب زرتشت کی اصلی سادگی اور اس کے پیدا کردہ حرکی نقطہ نظر کی جگہ جمود اور انکار زندگی کے نظریات نے لے لی۔ وہ ابتدائی خوش بینی جو محنت اور کام کی محرک تھی اور جس پر زرتشت کے دین کی بنیاد تھی جدید فسطوی نیامات کے بوجھ کے نیچے دب گئی۔ زہد اور ترک دنیا کی طرف میلان رفتہ رفتہ مزدینا کے پیروؤں میں داخل ہو گیا۔ چنانچہ اس زمانے کی ایک کتاب (اندزادشن) میں ہمیں یہ عبارت ملتی ہے کہ ”روح باقی رہتی ہے لیکن یہ جسم ہے جو دھوکا دیتا ہے“ یہ تعلیم زرتشت کے ماں باکل موجود نہ تھی بلکہ عرفانی فرقوں میں مروج تھی اور جو بعد میں مانی نے اختیار کی۔ اس طرح جبر کا عقیدہ بھی زروانیوں کے ہاں پیدا ہوا جو مزدینا کی بنیادی روح کے خلاف تھا۔ خدا نے قدیم زروان جو اہورامزدا اور اہرمز کا باپ تھا نہ صرف زمان نامزد کا نام تھا بلکہ تقدیر بھی وہی تھا۔ چنانچہ ایک کتاب میں مذکور ہے کہ عقل آسمانی (یا روح عقل) اعلان کرتی ہے: ”انسان خواہ کتنا ہی طاقتور زمین اور ذی علم کیوں نہ ہو تقدیر کا مقابلہ نہیں کر سکتا کیونکہ تقدیر جب نیکی یا بدی کرنے پر آتی ہے تو عاقل کام سے عاجز رہ جاتا ہے اور بدنش میں کام کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ بزدل دلیل و دلیلیر بزدل ہو جاتا ہے، کامل غنتی اور غنتی کامل ہو جاتا ہے“

بدھ مت کے اثرات بھی ان علاقوں میں کافی موجود تھے۔ یونانیوں کے دور حکومت میں یہ مذہب ایران کے مشرقی علاقوں میں پھیل گیا تھا۔ راجہ اشوک نے ۲۶۰ قبل مسیح میں کئی مبلغ قندھار اور باختر میں بھیجے۔ بعد میں راجہ سنگ نے جو ۱۲۵ عیسوی میں تخت پر بیٹھا اپنے علاقے میں بدھ مت کی ترویج میں بہت کوشش کی۔ اس کا علاقہ پنجاب اور قندھار اور ایران کی سرحدوں تک پھیلا ہوا تھا۔ انسائیکلو پیڈیا برٹیکا (جلد ۱۲، ۲۶) سے معلوم ہوتا ہے کہ اشوک کے مبلغ مصر اور شمالی افریقہ کے علاقوں میں بھی پہنچے اور اس لئے ان کا مشرق وسطیٰ میں پھینا اغلب معلوم ہوتا ہے۔ یہودیوں کے کئی فرقے بدھ مت کے تصورات سے متاثر نظر آتے ہیں۔ قندھار میں سن عیسوی کی ابتدائی صدیوں میں بدھوں نے بہت سی خانقاہیں تعمیر کیں جن کے کھنڈرات سے بدھ کی زندگی کے مختلف مناظر کی تصویریں برآمد ہوئی ہیں۔ اسی طرح کابل کے مغرب کی طرف مقام بامیان میں بدھ کے بعض دیو پیکر مجسمے پائے گئے ہیں جو پہاڑ کے ایک ٹیلے کو تراش کر بنائے گئے ہیں۔ ان مجسموں کی محرابوں میں بعض جزئیات ایسی ہیں جو اہرمز کے نزدیک شاہ پوراقل کے عہد کی ساسانی تصویر ہیں۔ ان انداز سے بہت مشابہت رکھتی ہیں۔ شاہ پوراقل کے عہد میں مانی نے اپنی تبلیغ سرگرمی کا آغاز کیا خود مانی نے اپنی کتاب شاہ پور کاں میں تسلیم کیا ہے کہ جس طرح خدا نے بدھ کو ہندوستان میں پیغمبر بنا کر بھیجا اسی طرح وہ بابل میں پیغمبر بنا کر بھیجا ہے۔ اس طرح موسیوی کا کہہ کی تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ چینی ترکستان سے جو مانوی کتب کے اوراق

۱۔ ویکسٹورڈ، اے کی کتاب ”فیمو ریائی“ صفحہ ۵۵۵، فوٹو نوٹ (۱۹۴۴)۔

۲۔ البرونی، آثار الباقیہ (انگریزی ترجمہ از خاقانی) صفحہ ۱۰۰۔

دستیاب ہوئے ان میں بدھ مت کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ ایک بدھ افسانہ کا ترجمہ مانویوں نے کیا جو بعد میں عربوں کے ذریعہ مغرب میں پہنچا۔ بدھستوا کا لفظ مانوی کتابوں میں "بوذاسف" بنا اور بعد میں عربوں نے اسے "یواسف" بنا دیا۔ اس کے پہلوی ترجمہ کا نام "یلوہرہ بوذاسف" تھا جو سریانی زبان سے ہوتا ہوا بعد میں یونانی میں "برلام ویواسف" کے نام سے موسوم ہوا اور عیسائی ملکوں میں اسی نام سے مروج ہوا۔

لیکن اس دور کی سب سے زیادہ اہم تحریک فناسطی یا عرفانی فرقوں کے نیم فلسفیانہ اور نیم مذہبی افکار کا فہم تھا جس کا اثر زرتشتی، مانوی، یہودی اور عیسائی فرقوں سب پر ہوا۔ اس زمانے کے معاشرتی اور سیاسی حالات کے زیر اثر چند متفرق تصورات نے ایک خاص تحریک کی شکل اختیار کر لی جو کسی مذہب کے ساتھ وابستہ نہیں تھی اگرچہ اس وقت کے سبھی مروجہ عقاید اس سے متاثر ہوئے۔ چونکہ مانی کا مذہب خالصتہً اسی ماحول کی پیداوار تھا اس نے مانیویت کے سمجھنے کے لئے اس تحریک عرفان کی تفصیلی بحث ضروری ہے۔

عام طور پر اس تحریک عرفان کو عیسائیت کے پہلی دو صدیوں کے مختلف فرقوں کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ لیکن حقیقت یہی ہے کہ جن افکار کی یہ تحریک حامل تھی وہ عیسائیت کے پیدا ہونے سے بہت پہلے موجود تھے۔ تصورات دراصل اس وقت پیدا ہونے شروع ہوئے جب زرتشتی عقائد میں شرک کی آمیزش سے شویت کا ردِ اِج ہو گیا۔ اس کے بعد سکندری فتوحات سے ایرانی سلطنت کے تمام علاقے یونانی فلسفہ و مذہبی عقائد سے متاثر ہونا شروع ہوئے۔ بعد میں رومی سلطنت کے ماتحت جب مشرق و مغرب کے بہت سے ملک آگئے اور ان دونوں کے درمیان آمد و رفت کی ترقی ہوئی تو دونوں طرف کے خیالات کا امتزاج ضروری تھا۔ ریاضی فلسفہ میں کے متعلق پہلے باب میں ذکر ہوا تھا کہ اس کے بہت سے افکار و تصورات زرتشتی عقائد سے متاثر ہوئے تھے اب اپنی خالص یونانی شکل میں عام طور پر مروج اور مقبول تھا یہ افکار مختلف فرقوں میں مختلف شکلوں میں داخل ہوتے رہے۔ اس قسم کا امتزاج اسکندریہ اور مغربی ایشیا کے علاقوں میں بہت نمایاں تھا اور ہر جگہ مختلف مذہبی فرقے پیدا ہوتے رہے جن میں ان مشہور عقاید کے ساتھ ساتھ کچھ مقامی تصورات و عقاید بھی شامل تھے۔ یہودیت ایک خاص انفرادیت کی حامل ہوتے ہوئے بھی ان اثرات سے محفوظ نہ رہ سکی۔ فلسطین سے نکل آئے کے بعد جب یہودی شمالی افریقہ اور مغربی ایشیا کی ایرانی سلطنت میں داخل ہوئے تو ان کے عقاید میں نمایاں تبدیلی نظر آتی ہے۔ چنانچہ فیلو (۱۱۰ قبل مسیح) مشہور یہودی فلسفی کی کتابوں میں جو اس نے اسکندریہ میں لکھیں نہ صرف افلاطونی ریاضی نظریات باہم ملے بلکہ موجود ہیں بلکہ مصری مذہبی عقاید کی جھلک بھی نمایاں ہے۔

یہودیوں کا حکمتی ادب جو حضرت عیسیٰ کی پیدائش سے تقریباً ایک سو سال پہلے پیدا ہوا انہی افکار پر مبنی ہے جو بعد میں عرفانی تحریک کا حصہ شمار ہونے لگے۔ اس ادب کی ایک مشہور کتاب "حکمت سلیمان" ہے جو اسکندریہ میں ۱۰۰ قبل مسیح میں لکھی گئی۔ اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے یہودی مفکر تورات کے نظریہ خدا سے

مطلق نہ تھے اور نہ انہیں موسوی شریعت کی تعلیم سے کوئی وابستگی تھی۔ ان کے نزدیک صحیح زندگی یہ نہ تھی کہ چند سوم و قربانیوں سے خدا کو خوش کیا جائے بلکہ نجات کا دار و مدار اس چیز پر ہے کہ انسان خدا کے ساتھ ایک خاص قسم کا روحانی تعلق پیدا کرے جو تصوف کا مابہ الاقبار رہا ہے۔ حکمت سلیمان کے پہلے نصف حصہ میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے گویا عمدۃ لفظ شریعت کو استعمال کرنے سے گریز کیا ہے۔ اس کی بجائے ”حکمت“ (یونانی صوفیا) کی اہمیت پر بہت زور دیا ہے اور یہی وہ صوفیا (یعنی حکمت) کا تصور تھا جو بعد میں ایک تصور مجردہ کی شکل اختیار کر کے عرفانی عقائد میں روحانی وجود کا حامل قرار پایا۔ اسی کے مشاہدہ یا حصول پر نجات کا دار و مدار ہے جو اس سے (یعنی حکمت یا صوفیا سے) محبت کرتے ہیں وہ اس کو آسانی سے دیکھ سکتے ہیں۔ جو شخص صبح سویرے اٹھ کر اس کی تلاش کرتا ہے تو اسے اپنے دروازے پر بیٹھا ہوا پائے گا۔ وہ خود ہر طرف پھرتی ہے تاکہ ان کو تلاش کرے جو اس کے اہل ہیں۔ اس کے قوانین کی طرف توجہ کرنا انسان کو ہر قسم کی بُرائیوں اور آلائشوں سے محفوظ کرتا ہے اور اسی کے باعث خدا کا قرب نصیب ہو سکتا ہے (باب ۱۲۶-۱۹) اس کے نزدیک تورات کوئی الہامی کتاب نہیں کہی جاسکتی اور یہی عقیدہ تھا جو بعد میں عرفانی تحریک کے مختلف نمایندوں کے ہاں مطلب اسی طرح اس میں جہانی ریاضات کے متعلق وہ مبالغہ آمیزی نظر آتی ہے جو بعد میں اس دور کی نمایاں خصوصیت تھی۔ اس نظریہ کی بنیاد جسم و روح کے تضاد پر مبنی ہے جس کے نزدیک جسم کی تربیت کا ہر قدم روحانی زندگی کے لئے سیم قاتل ہے اور اگر روحانی ترقی کی خواہش ہے تو اس جسم کی قوت اور خواہشات کا کچلنا ضروری ہے۔ اسی نے مجرہ کی زندگی کو تاہل کی زندگی پر ترجیح دی گئی ہے۔

اسی طرح یہودیوں میں کئی اور فرقے بھی پیدا ہوئے جن میں سب سے زیادہ مشہور ایسینس تھا۔ ان کے خیال میں نجات کا دار و مدار اس پر ہے کہ ہر شخص خدا سے ملا واسطہ تعلق اور رشتہ پیدا کرے۔ انسانوں کی تقریباً بالکل ناجائز ہے اور خدا کی نگاہ میں سب برابر ہیں۔ غلامی اور دیگر انسانی غفلت کے خلاف ہر معاشرتی بُرائی کی مذمت کی گئی۔ تورات کے متعلق ان کا خیال تھا کہ اس کے ظاہری الفاظ میں ایک باطنی مفہوم نہیں ہے جو مغز اور حکمت ہے۔ الفاظ میں الجھنا اور ان تک محدود رہنا گویا چمچکوں کو مغز کے مسادہ قرار دینا ہے۔ غرض کہ حضرت عیسیٰ کی پیدائش سے پہلے ان علاقوں میں بے شمار گروہ موجود تھے جو مرد و جد سے ہی رسوم سے بیزار ہو کر خدا ملا واسطہ تعلق پیدا کرنے کے

لئے تورات کے خدا اور اس داخلی مشاہدے کے نتیجہ میں جو خدا کا تصور پیدا ہوا، ان دونوں کے اختلافات کو دیکھتے ہوئے روحانی مفکرین نے یہ گواہ د تورات کا خدا کو ایک ادنیٰ ہستی قرار دیا جو دنیا میں ہر قسم کی بدی اور شر کا خالق ہے۔ یہ تصور شاید زردانی عقاید کے زیر اثر ہو اور امرد اور اہرمین (جو دونوں زردان کے بیٹے تھے) کے ماٹل پیدا ہوا ہوگا۔



دعویدار تھے۔ وہ خود ہر قسم کے ادنیٰ اور مشرکانہ تصورات سے بالاتر تھے اور ان کی خواہش تھی کہ عوام بھی اپنے غلط عقائد اور بے کار رسوم سے بچ کر صحیح دینی زندگی گزار سکیں۔

جب پال نے عیسائیت کی تبلیغ شروع کی تو اس نے اس نئے دین کو کامیاب کرنے کے لئے مروجہ عقائد کے ساتھ مصالحت کرنی ضروری سمجھی چنانچہ آغاز ہی سے مختلف عیسائی عقائد کو اسی لباس میں پیش کیا جانے لگا جو اس سرزمین میں پہلے سے پرورش پا رہے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ عرفانی تحریک جو اس وقت سے کافی پہلے موجود تھی عیسائیت کے نمودار ہوتے ہی اس میں دمغم ہو گئی اور پہلی دو صدیوں میں تقریباً سب عرفانی حکماء عیسائیت کے مختلف فرقوں کے نمائندوں کی حیثیت سے اپنے آپ کو پیش کرتے رہے اور اسی کے باعث عیسائیت میں وہ تمام افکار و اعمال شامل ہو گئے جو اس ماحول اور اس زمانے کے ذہنی مزاج کے مطابق تھے لیکن اگر انہیں اس زانی اور مکافی تقاضوں سے علیحدہ کیا جائے تو ان کی قدر و قیمت بالکل نظر نہیں آتی۔ ان مسائل میں تثلیث کا عقیدہ، ربانیت کی طرف رجحان، تامل کی زندگی سے پرہیز، مسیح کا دوبارہ اس دنیا میں آکر لوگوں کو ہدایت اور رہنمائی کرنا وغیرہ شامل ہیں۔

عرفانی تحریک کی تاریخی حیثیت سے بحث کرتے ہوئے بعض محققین کا خیال ہے کہ ان کے چند تصورات قدیم بابلی ستارہ پرستی سے لئے گئے ہیں۔ ان کے نزدیک عرفانیت کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ انسانی روح اپنی ارتقاء میں چند مختلف منازل طے کرتی ہے۔ بابلی مذہب میں یہی تصور موجود تھا کہ مختلف آسمانی کڑوں پر مختلف دیوتا حکمران ہیں اور روح اپنی ارتقائی منازل طے کرنے کے لئے انہی کڑوں میں سے گزرتی ہے اور اس کی کامیابی کا انحصار چند عجیب و غریب منتروں کے ہمانے پر ہے۔ لیکن عرفانیت میں یہ دیوتا بجائے انسانیت کے ہمدرد ہونے کے انسان کے دشمن بیان کئے گئے ہیں جن کی کوشش یہی ہے کہ انسان روحانی ترقی حاصل نہ کر سکے اور اسی لئے عرفانیوں نے مختلف طریقے تجویز کئے جن کی مدد سے انسان اس غلامی سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن دوسرے محققین کا خیال ہے کہ یہ تبدیلی زرتشتی عقائد کے زیر اثر عمل میں آئی جس کی رُو سے سوائے اہودامزد کے باقی سب دیوتا قابلِ عزت نہیں بلکہ بدی اور شر کے نمائندے ہیں۔ اسی طرح مہرہ پستوں (یعنی مقرر کے پیرو) کے ہاں بھی اسی قسم کے تصورات موجود تھے۔ ان اثرات کے علاوہ مصری عقائد کا اثر بھی بالکل ظاہر ہے قبل مسیح کے عرفانی نوشتے تقریباً سبھی مصر میں لکھے گئے جو ہر مینس کے نام سے منسوب ہیں۔ ان میں تخلیق کائنات کے متعلق عرفانیوں کے تمام عقائد مندرج ہیں۔

مہرہ پستوں کا بنیادی نظریہ نجات تھا اور اسی کے حصول کے لئے عرفان کا طریقہ پیش کیا گیا جس کی مدد سے عوام اپنا مقصد حاصل کر سکتے تھے۔ یہ نظریہ شہنویت پر مبنی تھا جس کے متعلق عام طور پر کہا جاتا ہے کہ وہ ایرانی

## ثقافت

اثرات سے پیدا ہوئی لیکن اس میں صداقت نہیں۔ اول تو زرتشت کے ہاں ثنویت کا وجود شبہ ہے اور دوسرے جو ثنویت خیر و شران کے ہاں پائی جاتی تھی وہ اخلاقی زندگی کے لئے ناگزیر ہے۔ مزدائیت اور عرفانیوں کی ثنویت میں بہت گہرا اختلاف ہے۔ مزدائیت کی رو سے عالم نور اور عالم ظلمت میں سے ہر ایک بیک وقت روحانی بھی ہے اور مادی بھی۔ اس کے برعکس عرفانی عالم نور کو عیناً عالم روح اور جہان ظلمت کو عیناً جہان مادہ سمجھتے ہیں۔ زندگی کے اس آخری تصور کا نتیجہ انتہائی یاس اور ترک دنیا ہے اور مزدائیت کی ثنویت مذہبی زندگی میں فعالیت اور حرکت پیدا کرتی ہے عرفانیوں نے یونانی فلسفہ کے زیر اثر ظلمت و نور کی ثنویت کو مادہ اور روح کی دوئی میں پیش کیا یعنی ایک روحانی دنیا اعلیٰ اور برتر ہے اور ایک مادی دنیا جو ادنیٰ اور ذل ہے۔ ان دونوں کے میل سے دنیا کی تمام بدی پیدا ہوئی اور اسی سے چٹھکا اٹلنا ہر قلمند انسان کا فرض ہے اور یہ نجات کسی مافوق الفطرۃ طاقت کی مدد کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔

اس کے ساتھ ان کے ہاں جبر کا عقیدہ بھی پایا جاتا ہے۔ یونانیوں کے ہاں قسمت کا تصور بہت نمایاں تھا اور یہ ایسی قوتِ قاہرہ تھی جو انسان تو کیا خود دیوتاؤں پر بھی حاوی تھی اور کوئی انسان اس سے بچ نہیں سکتا۔ یہ تصور بائبل مذہب کے فلیکھ عقاید سے مل کر اور بھی ہمہ گیر اور خطرناک صورت اختیار کر چکا تھا۔ فلک اور سیارگان کی گردش پیدائش سے لے کر مرنے تک انسان کی قسمت کی تعمیر اور تخریب میں اثر انداز ہوتی ہے۔ چنانچہ عرفانیوں کی نجات کے لئے تمام کوششیں اسی مرکزی تصورِ جبر کے ارد گرد مرکوز تھیں۔ ان کا ملحد نظریہ یہ تھا کہ اس اندلی بدن سے انسان کسی نہ کسی طرح چٹھکا کر حاصل کر سکے لیکن اس کا طریقہ اسی فلکی نظریات کی روشنی میں پیش کیا گیا چونکہ انسانی روح سیارگان کی ارواح کے قبضہ میں ہے اور نجات حاصل کرنے کے لئے انہی سیاروں سے ہو کر اسے گزرنا ہے تو اس انسان کا فرض ہے کہ ان ارواحوں پر قابو پائے یا ان کی نظریہ پر سیاروں کو عبور کرنے کے لئے خفیہ علم اور اسیم اعظم حاصل کرے جس کے لئے عرفانی فریقے اپنے اپنے طریقہ پر خواہش مندوں کو چند عبادات اور مراسم کی تلقین کرنے کا دعویٰ کرتے تھے۔ یہ نجات صرف روح کی نجات تھی جو اس مادی کائنات سے نکل کر اپنے اصلی ملجائیں مدغم ہو جاتی ہے جسم کی بقا یا شخصیت کی بقا کا تصور ان کے ہاں بالکل نہ تھا کیونکہ جسم اور جو اس تو مادی دنیا سے تعلق کی وجہ سے بدی کے حامل ہیں۔

لیکن روح اور مادہ کی اس مطلق علیحدگی اور دوئی کا مظہر ان کے ہاں ایک دوسری حیثیت میں بھی ظاہر ہوا۔ چونکہ نجات کا دار و مدار چند پیچیدہ رسوم کی ادائیگی اور علمِ معرفت کے حصول پر تھا اسلئے یہ طریقہ سب انسانوں کے لئے یکساں طور پر قابلِ عمل نہیں۔ اس طرح ان کے نزدیک نجات کا دروازہ صرف اعلیٰ درجہ کے علمی انسانوں کے لئے کھلا ہے جو اس روحانی اور اعلیٰ دنیا کے نور کی تجلی کا مشاہدہ کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ ان کے علاوہ باقی سب انسان عوام کا لانا عام کے لئے سوائے موت اور خاتمہ کے اور کوئی باند منزل نہیں۔ چونکہ ایسوں کی تخلیق خدا کے ہاتھوں نہیں ہو

اس لئے وہ ان کی نجات کا بھی ذمہ دار نہیں۔ اس کے علاوہ ان کے ہاں اس اعلیٰ علم و معرفت کا عوام تک پہنچانا بھی ایک معصیت شمار ہوتا تھا کیونکہ یہ عمل نور کو ظلمت میں طوٹ کرنے کے مترادف شمار ہوگا۔ یہی تفریق بدھ مت اور مانویوں کے ہاں بھی ملتی ہے۔

عرفانیوں نے اپنے افکار کی تشریح کے لئے ایک عجیب و غریب قسم کا علم الاضنام پیش کیا جس کی مدد سے وہ کائنات کی تخلیق اور انسانی زندگی کے مسائل کی الجھنوں کو حل کرتے تھے۔ ان کے افکار میں تین بنیادی تصورات تھے۔ ۱، مادی دنیا فطرتاً ہی کی حامل ہے اور اس مادی دنیا کے مقابل ایک اعلیٰ دنیا ہے جس کی طرف روح انسانی کا جانا ضروری ہے۔ ۲، روح کا اصلی وطن وہی اعلیٰ دنیا ہے جہاں سے کسی آفاقی حادثے کے باعث شعوری زندگی سے پہلے ہی نچلی دنیا میں پھینک دی گئی۔ ۳، روح کی آزادی صرف خدائی کوشش سے ممکن ہے کیونکہ مادہ میں قید و محبوس ہونے سے اس کی فطری قوت بے کار ہو چکی ہے۔ ان تین تصورات کی بنا پر ایک دلچسپ افسانہ تیار کیا گیا۔ یہ فرض کیا گیا کہ انسان کی روحانی قوت ایک ایسے خدائی وجود سے ظاہر ہوئی ہے جو کسی طرح کائنات فورسے ہیوٹ کر کے کائناتِ ظلمت میں داخل ہو چکا ہے۔ انسانی روح کی نجات دو چیزوں پر منحصر ہے۔ اول اس نیم ربانی شخصیت کی نجات اور دوم یہ نجات بھی ممکن ہے کہ ایک اور ربانی وجود جو پہلے کے مساوی یا اس سے برتر ہو اس مادی دنیا میں داخل ہو۔ عرفانیوں کے تمام کائناتی قصص ان دو مختلف وجودوں کے ارد گرد مرکوز ہیں یعنی ایک وہ ربانی شخصیت جو عالم بالا سے عالم مادی میں داخل ہوئی اور دوسرا نجات دہندہ۔

خدا کا تصور مذہبی اور شخصی تصور نہیں بلکہ وہ وجود مطلق ہے۔ کبھی کبھی اسے نور مطلق کا نام بھی دیا جاتا ہے لیکن جو صفات اس کے مذکور ہیں وہ سب اس کی مطلق اورایت کی طرف راہنمائی کرتی ہیں، وہ مری دنیا بلکہ تصورات کی دنیا سے بھی پرے ہے۔ وہ خالق لایدرک و بے اسم ہے جس کو وہم انسانی نہیں پاسکتا۔ اس خدائے اولیں کی ذات سے کائنات صادر ہوئی جو نشاۃ یاقرون کے سلسلہ کی شکل میں ہے جس کی ہر کڑی اپنے ماقبل والی کڑی سے گھٹ کر ہے۔ ان میں سے ہر کڑی میں مادہ اور مزدونوں وجود پائے جاتے ہیں۔ فلاطینوس مصری نے انہی خطوط پر بعد میں تخلیق کائنات کا نظریہ پیش کیا تھا۔ یہ تمام قرون اگرچہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں تاہم خدائے مطلق کے مظاہر ہیں جو خود انسانی علم کی حدود سے ماوراء ہے۔

انسانی نجات کا امکان اس آخری کڑی کے ذریعہ پیدا ہوتا ہے جس کا نام صوفیا "یا حکمت ہے۔ یہ صوفیا باہلی علم الاضنام کے تصور ماوراء اشتراقی مسنر وغیرہ کے ماثل ہے جو ان کے نزدیک یا تاں میں قید ہو چکی تھی۔ اسی صوفیا

کے تصور کی مدد سے عرفانی حکماء نے اس ناقابل حل مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی کہ کس طرح نور ازل دنیا نے ظلمت کی حدود میں داخل ہوا۔ ایک گروہ کے نزدیک صوفیاء کے مہبوط کا باعث اس کی یہ خواہش تھی کہ وہ نور ازل میں تک پہنچ سکے اور دوسرے گروہ کے خیال میں یہ فعل نور کے ایک جعلی عکس کو دیکھ کر ہوا۔ لیکن اکثریت نے صوفیاء کو دو مختلف حیثیتیں منسوب کیں۔ اس کا بہترین حصہ تو عالم اعلیٰ میں رہا اور اس کا دوسرا حصہ عالم سفلی میں داخل ہوا۔ یہ دہری حیثیت صرف اس لئے اختیار کی گئی تاکہ مہبوط کی آسانی سے تشریح کی جاسکے کیونکہ عالم نور اور عالم ظلمت کی مطلق دوئی ان کے ارتباط کے لئے کوئی وجہ جواز پیدا نہیں کر سکتی تھی۔ اس طرح وہ وہ ربانی شخصیت ہے جس کے عمل مہبوط سے نور ظلمت میں مقید ہوا اور پھر وہ عالم بالا اور اس فطرت روحانی کے درمیان ایک واسطہ بھی ہے جو اس عالم بالا سے جلا وطن ہو چکی ہے۔ وہ خود نجات کی خواہش مند بھی ہے اور دوسروں کی نجات میں مددگار بھی۔

اس عمل مہبوط سے اس کا آغاز ہوا۔ اس سے پہلے عالم نور اور عالم ظلمات اپنی اپنی حدود میں مکمل سکون سے موجود تھے لیکن ان کے ملنے سے مادی دنیا کی ملکوتی عمل میں آئی۔ اس تخلیق کا عمل ایک ایسے وجود سے ہوا جس کا صوفیاء کا بیٹا کہا جاتا ہے۔ وہ عالم نور کے وجود سے بے خبر ہے اور اس کائنات پر اس طرح حکمرانی کرتا ہے کہ گویا وہی خدائے مطلق ہے لیکن چونکہ وہ صوفیاء کا بیٹا ہے اس لئے اس سے لاشعوری طور پر نور کی شعاعیں صادر ہوتی رہتی ہیں۔ اس تصور کے ذریعہ عرفانیوں نے اس عقیدہ کی تشریح کی جو انسانی تاریخ فکر میں بار بار ابھرتا رہا ہے کہ اس دنیا میں شر اور بدی کا وجود ظاہر کرتا ہے کہ اس کا خالق حکیم و عاقل و غیر مطلق نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ایسا خالق ہے جو اپنی اندھی مشیت سے خیر و شر، نفع و نقصان کا خیال کئے بغیر تخلیق کئے جاتا ہے۔ یہ خدائے محدود، صوفیاء کا بیٹا، قوت شر تو نہیں بلکہ ایسی آفاقی قوت ہے جو کسی شعوری ارادے کے بغیر سرگرم عمل ہے۔ چونکہ وہ ایک مشینی اور اندھی مشیت کا مظہر ہے اور لاشعوری طور پر عالم نور پر حاوی ہے اس لئے اس سے چھکارا پانا روح کی نجات کے لئے ضروری ہے۔ اس کے علاوہ اکثر عرفانیوں کا یہ خیال تھا کہ تورات میں جس خدا کا تصور پیش کیا گیا ہے وہ یہی محدود خدا ہے جس میں علم اور شعور کا فقدان ہے اس کی وجہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ خود یہودی عرفاء بھی تورات کے خدائی تصور سے مطمئن نہ تھے اور اس نے انہوں نے عیسائیت سے قبل ہی اس قسم کے عقائد کا اعلان کیا تھا۔ بعض عیسائی مؤرخین کی رائے ہے کہ عرفانیوں کا یہ فعل درحقیقت یہودیت کے خلاف ایک احتجاج تھا لیکن یہ بالکل غلط ہے۔ توحیدی مذہب کے تصور خدا اور صوفیوں کے تصور خدا میں ہمیشہ سے یہ کشمکش موجود رہی ہے۔ مثلاً ہندوستان میں شنگر چاریہ نے اپنشدوں سے وحدت وجود کا نظریہ نکالا اور اس کے برعکس رامانوج اور جگت گیتا میں خدا کا تصور خالص توحیدی اور شخصی ہے۔ مسلمانوں میں ابن عربی، جامی، عراقی نے قرآن سے وحدت وجود ثابت کرنے کی کوشش کی حالانکہ وہ اس کا متحمل نہیں تھا اور اکثر جگہ وہ محض دوران

کار تا وہ یسین کرنے سے زیادہ کچھ نہ کر سکے۔ قرآنی خدا ان کے فلسفیانہ تصور کا ساتھ نہ دے سکا اور اس لئے انہوں نے مجبوراً اپنا ایک علیحدہ لاشخصی اور لاشعور وجود مطلق پیدا کر لیا۔

بہودہ صوفیاء سے عالم تور کی ہم آہنگی و یکسانیت قائم نہ رہ سکی اور اس لئے اس توازن کو دوبارہ بحال کرنے کے لئے ضروری ہوا کہ گم شدہ نور کو ظلمت میں سے واپس حاصل کیا جائے۔ اس کام کو سرانجام دینے کے لئے ایک بلند مرتبہ روحانی شخصیت نے اپنے آپ کو پیش کیا۔ یہ وجود نورانی — مسیح یا نجات دہندہ تھا۔ اس نے صوفیاء کی التجائیں سنیں (یا دوسری روایت کے مطابق اپنی مرضی سے) تاکہ وہ کائنات کے اس مسلسل دردِ مرکوب ہمیشہ کے لئے ختم کر دے۔ مادی دنیا میں پہنچ کر اس نے نور کے بکھرے ہوئے ذرات کو اپنی ذات میں اکٹھا کیا اور صوفیاء کو قیدِ مسلسل سے نجات دلوا کر عالم نور میں داخل ہوا۔ مسیح اور نجات دہندہ کا تصور عیسائیت سے بہت پہلے موجود تھا لیکن عرفانی حکماء نے عوام کے دلوں کو موہ لینے کے لئے اس تصور کو حضرت عیسیٰ کی ذات سے منسوب کر دیا اگرچہ دونوں کا وجود ایک دوسرے سے علیحدہ ہے۔ مسیح ایک علیحدہ شخصیت تھی جو حضرت عیسیٰ کی پیدائش کے وقت (یا بعض کے نزدیک جب وہ بارہ سال کے ہوئے) یا جب انہوں نے بپتسمہ لیا) ان میں حلول کر گئی۔ صلیب پلنے کے وقت نجات دہندے کا نورانی وجود حضرت عیسیٰ سے علیحدہ ہو گیا۔ ان دو مختلف تصورات کو ایک ہی شخصیت میں مدغم کرنے سے بہت سی پیچیدگیاں پیدا ہوتی رہیں جن میں سے ایک مافی کے ہاں بھی موجود ہے۔ وہ مسیح کو ماتے ہوئے بھی حضرت عیسیٰ سے منکر ہے۔ جس عیسے کا وہ اقرار کرتا ہے وہ اس کے خیال میں تاریخی حضرت عیسیٰ سے مختلف ہے مسیح یا نجات دہندے کے ذمہ و وکام ہیں۔ ایک تو صوفیاء کی رہائی اور دوسرے ان ذراتِ نور کی تحصیل جو بہودہ صوفیاء کے باعث ظلمت میں مدغم ہو چکے تھے۔ بعض فرقوں نے ان دو مختلف کاموں کو دو مختلف زمانوں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلا کام تخلیق کائنات سے پہلے اور دوسرا حضرت عیسیٰ کی آمد کے وقت۔ نجات کا یہ فعل حضرت عیسیٰ کی موت سے وابستہ نہیں جو ان عرفاء کے نزدیک محض محدود و اندھی مشیتِ والے خدا کے عناد کا نتیجہ تھی۔ حضرت عیسیٰ کی زندگی کا مقصد یا اس نجات دہندہ کا مقصد جو حضرت عیسیٰ کو ذریعہ کے طور پر استعمال کرتا ہے یہ ہے کہ وہ خفیہ علم یعنی عرفان سے بلند رتبہ انسانوں کو آشنا کرے تاکہ اس کی مدد سے وہ نجات حاصل کر سکیں اور اس طرح ظلمت سے نورانی ذرات کو خلاصی میسر آئے۔

اس نظریہ کائنات کی بنیاد پر عرفانیوں کا فلسفہ اخلاق تعمیر ہوتا ہے لیکن اخلاق کا صحیح مفہوم ان کے ہاں موجود نہیں۔ اخلاقیات کا مقصد یہ ہے کہ انسان اس مادی ماحول میں اس طرح زندگی گزارے کہ وہ اپنی مادی اور روحانی دونوں قسم کی قوتوں کا صحیح صحیح استعمال کر کے اپنے ماحول کو انسانی معاشرے کی بہبودی اور فلاح کے لئے سازگار بنا سکے۔ لیکن وہ نظام حیات جس کے نزدیک یہ مادی زندگی اور ماحول سو

فیصدی شر اور بدہو اس میں کسی قسم کے اخلاقی قوانین کی گنجائش نہیں۔ اس کے نزدیک اگر کوئی مقصد ہو سکتا ہے تو وہ یہودی اور فلاح نہیں بلکہ فرار اور نجات ہوگا اور یہی عرفانی اخلاق کی نوعیت تھی۔ یہ مقصد دو بالکل متضاد طریقوں سے حاصل کیا جاتا رہا (۱) بعض کے ہاں خالص راہبانہ اخلاق تھا۔ تمام دنیاوی مشاغل انسانی رشتے، نفسانی خواہشات و جذبات غرضکہ اس زندگی کے تمام مطالبات اور تقاضے اس قابل نہیں کران کی طرف توجہ کی جائے۔ اس کے ساتھ عرفان کا حاصل کرتا ضروری ہے۔ جب تک ضبط نفس کی تکمیل اور عرفان کا حصول نہ ہو مادی قیود سے آزادی ممکن نہیں (۲) لیکن جن حالات کے ماتحت بعض لوگوں نے رہبانیت کی مبالغہ آمیز شکلیں اختیار کیں انہی حالات سے مجبور ہو کر دوسروں نے بالکل متضاد راستہ یعنی مکمل اباحت کا راستہ اختیار کیا۔ مادی قیود سے آزادی اگر ایک طرف ضبط نفس سے حاصل ہو سکتی ہے تو دوسری طرف تمام قسم کی حدود جو یہ ماحول اور معاشرہ ہمارے راستہ میں ڈالتا ہے ان سے بالا ہونا بھی اس مقصد کے حصول میں مدد دے سکتا ہے۔ اس غیر اخلاقی نظرے کی تائید اس عرفانی عقیدے کی رو سے بھی ہوئی جس کے مطابق ان لوگوں نے تورات کے خدا کو اپنے محدود اور اندھی مشیت والے خدا سے منطبق کیا تھا جو ظالم اور کم درجے کا خدا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ تورات کے دس احکام کسی حکیم و علیم خدا کے صادر کئے ہوئے نہیں بلکہ اس کے ظلم و استبداد کا نتیجہ ہیں اور ان کی خلاف ورزی گویا انسانوں کو ایک ظالم اور اندھے خدا کے ہاتھوں سے نجات دلوانے کے مترادف ہوگی۔ چنانچہ عہد متیق کے وہ تمام مرد و انسان جنہوں نے خدا کے احکام اور اخلاقی اصولوں کی مخالفت کی تھی، ایسے اباہی گروہوں میں قابل عزت تصور کئے جانے لگے۔ صوفیانہ اخلاق کی یہ کمزوری ہمیشہ سے رہی ہے۔ وہ گروہ بھی جو خالص اخلاقی حدود کے اندر رہنے کا دعوے کرتے رہے کبھی اس کو پوری طرح نباہ نہ سکے کیونکہ انسانی فطرت کی مخالفت کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی اور اسی لئے راہبانہ زندگی کی تاریخ میں ہر قوم کے افراد کے ہاں عجیب و غریب بداخلاقیوں کا مہرور ہوتا رہا ہے۔ کفارہ اور شفاعت کے عقیدے اسی لئے تراشے گئے تاکہ اخلاقی حدود سے تجاوز کرنے کے باوجود نجات حاصل ہو سکے عشق الہی کے بلند مقصد کو ناممکن الحصول پاتے ہوئے عشق مجازی کی اصطلاح ایجاد کی گئی تاکہ اس کے پردہ میں بداخلاقی کی تمام مسدود راہیں کھل جائیں۔ اسی لئے قرآن مجید میں میسائیوں کی رہبانیت کے سلسلے میں مذکور ہے :-

اور انہوں نے رہبانیت اپنی طرف سے نکالی تھی۔ ہم نے یہ چیز ان پر فرض نہیں کی تھی مگر انہوں نے اللہ کی رضا حاصل کرنے کے لئے اس کو اختیار کیا لیکن وہ اس کا صحیح حق ادا بھی نہ کر سکے۔ ان میں جو ایسا ملتا تھے ان کا اجر ان کو ملا لیکن ان کی اکثریت فاسق ہے۔

وَرَهَبَانِیَّةً ابْتَدَا مِنْهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا۔ فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَلَكِنَّ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ۔ (۲۷: ۵۷)

ابن ندیم نے الفہرست میں مانی کے پیشروؤں میں سے دو کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ ان میں سے پہلا مرقیون ہے جن کو ابن ندیم نبی کے نام سے پکارتا ہے۔ جدید تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ عرفانی تحریک سے باقاعدہ وابستہ نہیں تھا تاہم کسی حد تک اس کے تصورات سے متاثر ضرور تھا۔ اسی لئے اس کی عیسائیت مروجہ شکل سے مختلف تھی۔ وہ حضرت عیسیٰ کے مختلف پیروؤں میں سے صرف پال کا مداح تھا جس کی تعبیر عیسائیت کا وہ پُر جوش حامی کہلا سکتا ہے اس کے خیال میں باقی سب پیروؤں نے حضرت عیسیٰ کے مفہوم کو غلط سمجھا اور غلط بیان کیا۔ اس کے نزدیک پال اور اس کا مقصد صرف ایک تھا کہ عیسائیت کو یہودیت سے بالکل الگ اور متمیز کیا جائے۔ اس نے عرفانیوں کے عقیدے پر بہت زور دیا کہ عہدِ ملتق اور عہدِ جدید کے پیغامات اور احکام بالکل متضاد اصولوں کے مظاہر ہیں۔ اسی بنا پر اس نے کائنات کو تین مختلف طبقوں میں تقسیم کیا۔ سب سے بلند ترین طبقہ میں ایک خدائے برتر و ہر بان ہے۔ دوسرے طبقہ میں ایک کمتر خدا ہے جو تورات میں شریعت اور انصاف کا نمائندہ ہے اور تیسرے طبقہ میں ہیولائی یعنی مادہ ہے۔ اس کائنات امدان انسان کا خالق یہی تورات کا کمتر خدا ہے جس نے ہیولا کی مدد سے انسان کو اپنی شکل پر بنایا اور اس کیلئے اخلاق اور مذہب کے چند ائمی قوانین وضع کئے۔ لیکن جب انسانوں نے ان کی خلاف ورزی کرنی شروع کی تو اس نے غصہ میں آکر ان کو جہنم میں دھکیل دیا۔ لیکن اس سے زندگی کے مسائل حل نہیں ہو سکتے کیونکہ انسانی فطرت میں کچھ ایسی کچھ ہے جس کے باعث وہ اکثر گناہوں کا ارتکاب کرتا رہتا ہے۔ اس لئے عہدِ جدید میں حضرت عیسیٰ نے ایک ایسے خدا کا تصور پیش کیا جو انسانوں پر شفقت و محبت کرتا ہے اور ان کے گناہوں پر درگزر کرتا ہے۔ اسی شفقت کا اظہار کرنے کے لئے اس نے عیسیٰ کی شکل اختیار کی اور اس طرح مرقیون نے حضرت عیسیٰ کی انسانی پیدائش کا اظہار کیا اور اس سلسلے میں تمام تاریخی واقعات کو غلط قرار دیا۔ ایک طرف تو اس نے دعویٰ کیا کہ حضرت عیسیٰ کی موت محض ظاہری اور غیر حقیقی تھی لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا یہ عقیدہ بھی تھا کہ ان کے دنیا میں آنے اور صلیب پا جانے سے دنیا کی نجات یقینی ہے۔ ان عقائد اور اصولوں کو ثابت کرنے کے لئے اس نے مروجہ انجیلوں میں سے صرف وہ قبول کیں جو اس کے خیالات اور تصورات کی تائید کرتی تھیں اور باقیوں کو ناقابلِ اعتماد کہہ کر رو کر دیا۔ اسی طرح اس نے قابلِ قبول انجیلوں میں بھی اپنے مطلب کے مطابق کافی تبدیلیاں کیں۔

دو خداؤں کے مقابلہ میں اس کے نظامِ فکر میں مسیح بھی دو ہیں۔ اس کا خیال تھا کہ تورات میں جس مسیح کے آتے کی پیش گوئی کی گئی ہے وہ ہے تو مسیح لیکن حضرت عیسیٰ جو بیت لحم میں پیدا ہوئے اس پیش گوئی کے مصداق نہیں بلکہ کوئی اور مسیح ہے جو تورات کے خدائے شریعت و انصاف کا نمائندہ ہوگا۔

اس کا بنیادی مقصد محض مذہبی معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس نے اپنے نظامِ فکر کی مختلف دویوں میں کبھی یکسانیت یا ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی اور نہ ان دویوں کو کسی اعلیٰ اور برتر اکائی کے ماتحت لانے کی کوشش کی۔

اس کے نزدیک نجات کے لئے حضرت عیسیٰ اور عہد جدید کے خدا پر ایمان لاتا ضروری ہے اس مقصد کے لئے رہبائی اخلاق ناگزیر ہے کیونکہ اس کے بغیر خدائے تورات کی تخلیق کردہ کائنات کی نفی نہیں کی جاسکتی جس کو وہ مادہ کی مدد سے عالمِ ود میں لایا۔ اس لئے اس نے ہتسمہ سے تمام شادی شدہ انسانوں کو محروم کر دیا۔ کیونکہ شادی کے باعث انہوں نے گویا مادہ اور ظلمات اور خدائے تورات کے وجود کو تقویت پہنچائی۔

دوسرے شخص جو ابنِ ندیم کے خیال میں مانی کا پیشرو کہلانے کا مستحق ہے وہ دیصان ہے جو عام طور پر بار دیصان کے نام سے مشہور ہے۔ بار، آرامی زبان میں ابن کے معنی میں آتا ہے اور دیصان ابنِ ندیم کے قول کے مطابق ایک نڈی کا نام ہے جو شہر ارفد میں بہتی ہے جہاں وہ پیدا ہوا۔ (۱۵۴ عیسوی) یہ شہر دریائے فرات کے مشرق میں واقع ہے۔ ۳۰۴ قبل مسیح میں یہاں یونانیوں کی آبادی کافی زیادہ تھی اور اس لئے اس کا یونانی نام اڈیسار رکھا گیا لیکن یونانی اثر کے باوجود شہر کی معاشرتی زندگی زیادہ مشرقی ہی رہی۔ یہاں کی زبان آرامی کی مشہور شاخ سریانی تھی جس میں نہ صرف بار دیصان نے بلکہ مانی نے بھی اپنی کتابیں لکھیں۔ وثوق سے نہیں کہا جاسکتا کہ بار دیصان نے جب عیسائیت اختیار کی تو وہ کس فرقہ سے متعلق ہوا کیونکہ پہلی دو صدیوں میں مختلف حواریوں کے عقائد میں کوئی مسئلہ یا متفقہ مصالحت پیدا نہ ہوئی تھی اور نہ کلیسا ابھی وجود میں آیا تھا جو ان اختلافات میں کوئی فیصلہ صادر کر سکتا۔ اس لئے بار دیصان کے عقائد کے متعلق کوئی فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ اس کے علاوہ ایک ہمعصر عیسائی مورخ اور سیاح جس کی عیسائیت تمام قسم کے شکوک و شبہات سے بالا سمجھی جاتی ہے، بار دیصان کی علمی قابلیت، اس کی ذہانت کی بہت تعریف کرتا ہے۔ اس کے بیان سے یہ بالکل اندازہ نہیں ہوتا کہ اس زمانے کے عیسائی بار دیصان کے عقائد کو شکوک کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ جدید مؤرخین کی رائے ہے کہ بار دیصان دیا اس کے کسی شاگرد کی کتاب "قوانین مالک" میں جو انطاکیہ کی مکالمات کی پیروی میں تحریر کی گئی ہے کسی ایسی چیز کی نشان دہی نہیں کی جاسکتی جس کو کسی حیثیت سے بھی لحدانہ یا عیسائیت کے مصدقہ عقاید کے خلاف کہا جاسکے۔ اس میں تقدیر پر بحث کرتے ہوئے مصنف یہ رائے بیان کرتا ہے کہ اگر انسانی قسمت سیاروں کی گردش کے ساتھ وابستہ ہو بھی تب بھی جہاں تک اخلاقی معاملات کا تعلق ہے انسان اپنے افعال میں بالکل آزاد ہے۔

بار دیصان کے پیروؤں میں ایک کتاب جو "اس ٹامس کی سرگزشت" مروج تھی جو بعد میں کچھ رد و بدل کے ساتھ مانوی حلقوں میں مقبول ہو گئی۔ اس کے علاوہ اس کتاب کا ایک خاص حصہ مناجاتِ روح تھا جو معمولی سی تبدیلی سے مانوی ادب میں نمایاں حیثیت کی مالک رہی۔ اس مناجات میں انسانی روح کے ہیوط کا تفصیلی ذکر ایک کہانی کی شکل میں بیان کیا گیا ہے۔ ایک اشکانی بادشاہ اپنے شاہزادے کو حکم دیتا ہے کہ وہ سرزمینِ مصر کے ایک نایاب دیر کو لائے جب شاہزادہ مصر میں پہنچتا ہے تو وہاں کی خوش گوار آب و ہوا سے متاثر ہو کر اپنا فرض منصبی



بھول کر ہوا و لعب کی زندگی میں کھو جاتا ہے۔ لیکن بعض واقعات ایسے پیش آتے ہیں کہ اسے اپنی غلطی کا احساس ہوتا ہے، وہ نادم ہو کر اپنے ماحول سے بھاگ جاتا ہے اور اپنے اصلی مقصد کو حاصل کرنے کے بعد وطن واپس لوٹ آتا ہے۔ انسانی روح اور مادی ماحول کی مسلسل کش مکش کا ایک بہترین مرقع ہے یوسرانی ادیب کے بہترین شاہکاروں میں شمار کیا جاتا ہے۔ پروفیسر سپرنگلنگ کی رائے ہے کہ ”مناجات سلیمان“ جو عیسائیوں کی مناجات کی ایک مشہور کتاب ہے درحقیقت بار دیصان کی تصنیف ہے۔

کائنات کی تخلیق اور نوعیت کے متعلق بار دیصان کی رائے تھی کہ یہ پانچ ابتدائی اجزاء سے بنی ہے۔ آگ، ہوا، پانی، مٹی و ظلمت۔ ان میں سے ہر ایک جزو علیحدہ علیحدہ اپنے اپنے مقام میں مقیم تھا، روشنی مشرق میں، ہوا مغرب میں، آگ جنوب میں، پانی شمال میں، ان سب کا خداوند عالم بالائیں اور ان کا دشمن ظلمت عالم سفلی میں۔ ایک دن محض اتفاق سے یا خدا جلنے کسی اور سبب سے، یہ تمام اجزاء ایک دوسرے سے ٹکرائے اور ظلمت عالم سفلی سے کل کر ان سب اجزاء پر حملہ آور ہوئی۔ تمام پاک اجزاء نے اپنے آپ کو ظلمت سے بچانے کی کوشش کی اور اس کے ناپاک حملے سے بچنے کے لئے خداوند بالا سے مدد کی درخواست کی۔ اس شور و غوغا کو سن کر خداوند نے اپنے کلمہ یعنی مسیح کو بھیجا اور ظلمت کو ان پاک اجزاء سے علیحدہ کیا اور اسے اس کے اصل مسکن عالم سفلی میں پھینک دیا گیا اور ان پاک اجزاء کو اپنی اپنی جگہ متعین کر دیا۔ اس ملاوٹ سے جو ظلمت اور ان پاک اجزاء سے عمل میں آچکا تھا، اس کی مدد سے مسیح نے یہ کائنات کی تشکیل کی اور اس چیز کا انتظام بھی کیا کہ آئندہ ظلمت سے آمیزش کا امکان نہ رہے اور پھر انسانی سلسلہ پیدائش سے اس کی تطہیر کا انتظام کیا حتیٰ کہ یہ کائنات آخر کار ایک دن ظلمت کی آمیزش سے کلیتہً پاک ہو جائے۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ کائنات کی تخلیق کے متعلق مانی اور بار دیصان کے نظریات میں یکسانیت کے باوجود جن نتائج پر بار دیصان پہنچتا ہے وہ مانی کے نتائج سے بالکل مختلف بلکہ متضاد ہیں۔ جہاں مانی کے نزدیک انسانی نسل کی افزائش ظلمت کی افزائش کے مترادف ہے وہاں بار دیصان کے نزدیک یہ افزائش نور کی تطہیر اور ظلمت کی کمی کا باعث ہے اور اسی لئے اس کے عقائد و اعمال میں رہبانیت کی کوئی جگہ نہیں۔ اس کے علاوہ بار دیصان کا ہیوٹو کا نظریہ عیسائیت کے نظریے سے ایک حیثیت میں مختلف ہے۔ عیسائیت کی رو سے یہ ہیوٹو کائنات کی تخلیق کے بعد ہوا جب آدم کے ایک عمل سے گویا نور اور ظلمت کی آمیزش ظاہر ہوئی اور بار دیصان کے نزدیک تخلیق کائنات خود اسی عمل ہیوٹو کا نتیجہ ہے۔ اس کے علاوہ اس کے خیال میں اس عمل ہیوٹو میں کوئی وجہ یا سبب موجود نہیں۔ عام طور پر عیسائیت میں یہ نظریہ موجود ہے کہ انسانی زندگی میں بدی اور موت کا وجود آدم کی اولیں افزائش کا نتیجہ ہے جس کے باعث فی نیاوی زندگی ایک مسلسل آویزش خیر و شر ہو کر رہ گئی لیکن بار دیصان کے نظریے میں یہ عمل ہیوٹو کسی حیثیت میں بھی انسانی زندگی کو ظلمت کدہ دنیا میں محسوس نہیں کرتا بلکہ اس کی تخلیق کا مقصد یہی ہے کہ وہ افزائش نسل اور زندگی اور تمدن کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہو کر ظلمت، نور کی آمیزش کو ظلمت سے پاک کر سکے۔

محمد جعفر شاہ پہلوانوی

## کتاب کے ساتھ سنت

عیدیوں سے نہیں بلکہ عہد نبوت ہی سے کتاب اللہ کے ساتھ سنت رسول اللہ کا لفظ پیوستہ چلا آتا ہے مثلاً:  
بلغنی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ترکیت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بهما  
کتاب اللہ وسنتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (رواہ الترمذی عن مالک)

حضور نے فرمایا کہ: میں اپنے بعد دو چیزیں چھوڑے جاتا ہوں جنہیں ان دونوں سے وابستہ رہو گے گمراہ نہ ہو گے۔ ایک اللہ کی کتاب قرآن ہے اور دوسری سنت رسول۔

یا مثلاً حدیث معاذ کہ جب حضور نے پوچھا کہ اگر تمہیں کوئی معاملہ کتاب اللہ میں نہ ملے تو کس چیز سے فیصلہ کرو گے؟  
تو معاذ نے جواب دیا کہ: اقصی بسنتہ رسول اللہ۔ پھر میں سنت رسول سے فیصلہ دوں گا۔

غرض اس طرح کی بے شمار حدیثیں ہیں جن میں کتاب اللہ کے ساتھ سنت رسول اللہ پیوستہ ہے۔ مگر دوسری طرف ایک حیرت افزا چیز یہ ہے کہ سارے قرآن میں ایک جگہ بھی کتاب اللہ کے ساتھ سنت رسول اللہ کا پیوند موجود نہیں۔ اگر کتاب کے ساتھ کوئی چیز آئی ہے۔ اور بار بار آئی ہے۔ تو وہ سنت نہیں بلکہ حکمت ہے۔ مثلاً:

.... لما اتیتکم من کتاب وحکمۃ۔ (۸۱:۳) اے پیغمبر ہم نے جو تمہیں کتاب و حکمت دی

.... یعلمہم الکتاب والحکمۃ۔ (۱۷۴:۳۹۹، ۲۱) یہ رسول انہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے

.... یعلمہ الکتاب والحکمۃ۔ (۲۸:۳) اللہ صبح کو کتاب و حکمت سکھاتا رہا۔

.... فقد اتینا آل ابراہیم الکتاب والحکمۃ (۵۴:۵) ہم نے آل ابراہیم کو کتاب و حکمت دیں۔

.... واتزل اللہ علیک الکتاب والحکمۃ۔ (۱۱۳:۳) اللہ نے آپ پر کتاب و حکمت نازل فرمائی۔

اب غور طلب سوال یہ ہے کہ اگر بعثت نبوی کا مقصد کتاب و حکمت کی تعلیم دینی تھی۔ اور یقیناً یہ مقصد

تھا۔ تو حضور نے کتاب کے ساتھ ہر جگہ حکمت کا ذکر کیوں نہ فرمایا اور اس کی بجائے بار بار سنت کا لفظ کیوں استعمال فرمایا؟ آج آپ کسی کی زبان سے کتاب و حکمت کا لفظ نہ سنیں گے۔ ہر جگہ آپ کو کتاب و سنت ہی کی گونج سنائی دے گی۔ تو کیا خود با اللہ حضور اور پھر ساری امت مل کر قرآن سے الگ راہ اختیار کئے رہنے پر تہمتی ہوئی ہے؟ کیا یہ بات آسانی سے تسلیم کرنے کے قابل ہے کہ جس قرآن کی تبلیغ پر حضور لکرم مامور تھے خود اسی کے خلاف

فرمائیں اور ساری کی ساری امت خلاف قرآن ہی اصول کی اشاعت پر کمر باندھ لے۔ آخر اتنی سی بات کس قرآن پر طعن والے کے سامنے نہ آئی ہوگی کہ قرآن میں تو ہر جگہ کتاب و حکمت کا لفظ ہے اور امت الہی بجائے کتاب و سنت کا لفظ استعمال کرتی ہے؟

اگر ہم بعض سوالوں کو پہلے حل کر لیں تو ”کتاب و حکمت“ کی بجائے ”کتاب و سنت“ استعمال کرنے کی وجہ خود بخود معلوم ہو جائے گی۔ سوال یہ ہے کہ جب قرآن خود حکمت والی کتاب ہے اور خود وہ اپنے آپ کو ”کتاب حکیم اور قرآن حکیم“ کہتا ہے تو آخر کتاب کے ساتھ حکمت کو ذکر کرنے کا کیا مطلب ہے؟ کیا حکمت قرآن کے علاوہ کوئی چیز ہے اور کیا کتاب اللہ میں حکمت نہیں؟ اگر حکمت خود قرآن ہے تو اس کے علاوہ الگ حکمت کو بار بار ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ بار بار داد عطف کے ساتھ علیحدہ ذکر کرنے کا تو بظاہر یہی مطلب نکلتا ہے کہ قرآن ایک الگ چیز ہے اور حکمت علیحدہ شے۔ گویا یہ دو متضاد چیزیں ہیں کہ قرآن حکمت نہیں اور حکمت قرآن نہیں۔

اس کا ثبات پر نظر ڈالئے تو آپ کو زمین سے آسمان تک ہر شے خدا کی ایک نعمت دکھائی دیگی۔ خدا نے ہمیں یہ ساری نعمتیں بخشی ہیں اور ہمارے ہی لئے ساری نعمتیں پیدا کی ہیں لیکن کچھ نعمتیں ایسی بھی ہیں جو خدا براہ راست انسان کو نہیں دیتا بلکہ وہ انسان کے واسطے سے حاصل ہوتی ہیں۔ ان کو وہ انسانی عقل اور قوت عمل ظہور میں لاتی ہے جو خدا ہی نے عطا فرمائی ہے۔ کیا خدا نے آج تک کسی کو کئی پکائی روٹی دی ہے؟ بننے سے پہلے کپڑے دئے ہیں؟ بننے بنائے مکانات دئے ہیں؟ لکھی لکھائی کتابیں اور تیار شدہ کاغذ دئے ہیں؟ ڈھلے ڈھلائے فرنیچر دئے ہیں؟ نہیں۔ ضرورت کی ان تمام چیزوں کے لئے خام اجناس اس نے پیدا کئے۔ گندم، کپاس، مٹی، پتھر، لکڑی وغیرہ کو اس نے پیدا کر دیا اور انسان اپنے ہاتھوں سے اپنی عقل سے اور باہمی تعاون سے ان تمام چیزوں کو اپنے ڈھنگ سے کام میں لاتا ہے۔ گویا خام مال قدرت پیدا کرتی ہے اور نچتہ مال انسان تیار کرتا ہے۔ نعمت خام اجناس بھی ہیں اور نعمت تیار مال بھی ہیں۔ نعمت وہ بھی ہے اور نعمت یہ بھی۔ وہ نعمت خدا پیدا کرتا ہے اور یہ نعمت خود انسان کے ہاتھوں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ انسان براہ راست ملنے والی نعمتوں کو ایک خاص تناسب و توازن سے ترتیب و ترکیب دے کر ایک نئی نعمت تیار کرتا ہے اور یہ نعمت اسے براہ راست نہیں ملتی بلکہ قدرت ہی کی بخشی ہوئی عقل و حرکت کو استعمال کرنے سے بالواسطہ حاصل ہوتی ہے۔

یہی صودت قرآن حکیم کی بھی ہے۔ وہ سراپا حکمت ہے۔ اس کا ہر حکم، ہر آیت اور ہر لفظ اپنی جگہ ایک سراپا حکمت ہے۔ ایسی حکمت جو انسان کو براہ راست اور خام اجناس کی شکل میں ملتی ہے۔ ان کو کام میں لانے کے لئے اس نے ایک الگ حکمت اور قوت عمل انسان کو دی ہے جسے ہم عقل اور حرکت کہتے ہیں۔ ان عطا کردہ حکم قرآنی کو کام میں لانے کے لئے غمہ و فکر کی ضرورت ہے۔ محض ایک حکم قرآنی دیکھ کر اس پر چل پڑنا خلاف حکمت بھی ہو سکتا ہے۔ ہر موقع پر یہ دیکھنا پڑے گا کہ یہ حکم قرآنی کس

موقعے کے لئے ہے ہرکن لوگوں کے لئے ہے ہرکن حالات میں ہے ہرکن شرائط کے ساتھ ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ ایک شخص قرآن کے حکم قتال کو دیکھ لے اور تلوار لے کر ہر اس شخص کو قتل کرنا شروع کر دے جسے وہ مسلمان نہیں سمجھتا، اور پھر یہ سمجھے کہ میں قرآنی حکم کی تعمیل کر رہا ہوں تو ظاہر ہے کہ اس کے اس فعل کو قرآنی حکم کی تکمیل نہیں کہا جائے گا۔ حکم تو قرآن ہی کا ہے لیکن چونکہ عمل حکمت کے مطابق نہیں اس لئے یہ تعمیل قرآن بھی نہیں۔ قرآن کی تعمیل اسی وقت ہوگی جب قرآنی حکمت کے ساتھ وابستہ ہو۔ حکم قرآنی تو بلاشبہ سرایا حکمت ہے لیکن اس کے موقع و محل کا اندازہ کرنا بھی حکمت ہی ہے۔ اور اس دوسری حکمت کا تعلق انسانی حکمت ہے اور اس کا ظہور انسانوں کے ذریعے ہوگا۔

حضور اکرمؐ اسی حکمت کے معلم بنائے گئے ہیں یعنی ایک سرایا حکمت تو خدا کی طرف سے قرآن کی شکل میں دی گئی ہے اور دوسری حکمت یہ ہے کہ قرآن کی حکمت کو صحیح موقع و محل پر فٹ کر کے اس کے مقاصد کو تکمیل تک پہنچایا جائے۔ یا یوں کہئے کہ خدا کے بخشے ہوئے خام اجناس کو متوازن ترتیب و ترکیب دے کر تیار مال برآمد کیا جائے۔ یہ دوسری حکمت انسانوں کے سپرد کی گئی ہے، اور حضور اکرمؐ اسی کی عملی تعلیم دینے کے لئے بھیجے گئے ہیں۔ حضورؐ کی حیثیت برعکس نہیں کہ اُمت کو اس طرح قرآن دے کر چلے جائیں جس طرح ڈاکو خط دے کر واپس چلا جاتا ہے اور اسے اس سے کوئی مطلب نہیں ہوتا کہ مکتوب الیہ اس خط کو پڑھتا ہے یا پھاڑ کر پھینک دیتا ہے۔ اس کے مطابق عمل کرتا ہے یا اس کے خلاف چلتا ہے۔ حضورؐ کی یہ حیثیت نہیں حضورؐ کی یہ حیثیت بھی نہیں کہ ایک ریڈر کی طرح صرف مثل کا مضمون پڑھ کر سنا دے اور بس۔

حضورؐ کی حیثیت ان سب سے الگ ہے۔ حضورؐ کے سپرد جو فریضہ ہے وہ یہ ہے کہ:

۱۔ آیات و بانی لوگوں کو سنائے۔ (یتلوا علیہم آیتہ)

۲۔ انہیں مقاصد قرآنی کے لئے نکھار کر تیار کرے۔ (ویدزکیہم)

۳۔ انہیں قرآن کے اسرار و رموز اور نکات و حقائق سکھائے۔ (دیعلہم الکتاب)

۴۔ اور انہیں وہ اصول حکمت سکھائے جن کے بغیر تعمیل قرآن بے معنی ہوتی ہے۔ (والحکمۃ)

دوسرے نطقوں میں حضورؐ کے سپرد یہ کام تھا کہ ایک ایسی اُمت اور ایسا معاشرہ تیار کرے جو تعمیل قرآن کا ایک

زندہ پیکر ہو اور اسے ایسی حکمت کی تعلیم — عملی تعلیم — دے جسے وہ آئندہ کے ہر دور میں اسی طرح کام میں لانا رہے، جس طرح خود حضورؐ اپنے دور میں کام میں لاتے رہے۔ گویا یہ عملی حکمت کی عملی تعلیم تھی کسی حکمت کے مطابق حضورؐ کو عمل کا نقشہ تو بلاشبہ عارضی اور وقتی ہو سکتا ہے لیکن نفس حکمت دائمی اور ابدی تھی، اسی طرح جس طرح خود قرآن ابدی ہے۔

اس کے لئے ایک مثال پر غور کیجئے۔ قرآن نے فرمادیا کہ:

مظلوہوں کو اب قتال کرنے کی اجازت ہے

اذن للذین یقاتلون بانہم ظلموا الخ

اب اس حکم کی تعمیل کس طرح ہوئی؟ اس کے لئے مجاہدین سے مشورہ کر کے نہیں تیار کیا گیا۔ مناسب و ممکن اسلحہ مہیا کئے گئے۔ ضروری سامان سفر درست کیا گیا۔ مناسب جگہ پڑاؤ کیا گیا۔ صف بندی کی گئی۔ قلب میمنہ اور میسرور کی تعین کی گئی۔ حوصلے بلند کئے گئے، ثابت قدمی کے لئے ایمانی قوت پیدا کی گئی۔ یہ سب کچھ ایک خاص پلان کے مطابق حکمت کے ساتھ کیا گیا اور اس طرح حکم قتال کو پورا کیا گیا۔ حکم تو صرف حکم تھا اور وہ ہے کتاب۔ لیکن اس حکم کو پورا کرنے کے لئے جتنی ممکنہ تدبیریں برقت کی گئیں وہ ہے حکمت۔

اسی حکمت کا دوسرا نام سنت ہے۔ سنت حکمت سے کوئی الگ چیز نہیں سنت اسی حکمت کی عملی شکل و صورت کا نام ہے۔ وعظ و نصیحت تو آسان سی چیز ہے۔ دشوار ہے ایسی تدابیر اختیار کرنا جن کی مدد سے وہ مقصد وعظ و نصیحت پورا ہو جائے۔ یہی حکمت اور یہی سنت ہے۔ اتنا بڑا عظیم الشان انقلاب محض قرآن سمجھ لینے سے نہیں پیدا ہو سکتا تھا۔ قرآن تو آج بھی اسی طرح غیر محرف شکل میں موجود ہے۔ پھر وہی انقلاب کیوں نہیں آجاتا؟ واقعہ یہ ہے کہ انقلاب لانے والی چیز صرف قرآن نہیں بلکہ اس کے ساتھ حامل قرآن کی ذات بھی ہے، اس کا کردار اور اس کی حکمت بھی ہے۔ اسی حکیمانہ کردار کا دوسرا نام سنت ہے۔ سنت کا صحیح مفہوم لفظ ”روش“ سے واضح ہو سکتا ہے حضورؐ کی جوش و خروش تھی اور جس حکمت کے ساتھ حضورؐ نے خدائی احکام کے مطابق ایک معاشرہ تیار فرمایا اسی حقیقت کو سنت کہتے ہیں۔ اس سنت کا سرخ آپ کو کہاں سے مل سکتا ہے؟ حضورؐ کی روش، زندگی، طریق کار، حکیمانہ کردار کا سارا علم آپ کو صرف قرآن سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے لئے آپ کو قرآن سے باہر بھی قدم رکھنا پڑے گا۔

سنت نبوی اور حکمت نبوی کی تفصیلات کے بغیر قرآن صرف ایک کتاب — مقدس آسمانی کتاب — رہ جاتی ہے جو حامل کتاب کے بغیر تنہا انقلاب نہیں لاسکتی تھی۔ قرآن نے بلاشبہ حکمت سکھائی ہے لیکن خود قرآن سکھانے والا کون ہے؟ خدا نے حکمت والی کتاب دی ہے مگر حکمت کا وہ حصہ کس نے دیا ہے جو قدرتِ براہِ راست نہیں دیتی بلکہ انسانوں کے ہاتھوں ظہور پذیر ہوتی ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ قرآن اور محمدؐ کو کتاب درہم حال کتاب کو الگ نہیں کیا جاسکتا۔ قرآن کتاب ہے اور اس کی تشکیل کا انداز سنت ہے جو میں حکمت ہے۔

اس کے بعد یہاں سے ایک دوسرا — اور ذرا پیچیدہ — سوال سامنے آتا ہے کہ سنت یا حکمت نبوی کا تفصیلی علم تو ہمیں کتب احادیث ہی سے ہو سکتا ہے تو کیا کتاب و سنت یا کتاب و حکمت کی طرح قرآن کے ساتھ ساتھ کتب روایات بھی ہیں؟

یہاں سے ہماری راہ عام لوگوں سے ذرا الگ ہو جاتی ہے۔ ہمارے نزدیک روایات حدیث سنت نبوی معلوم کرنے کا ذریعہ تو ہیں لیکن میں سنت نہیں۔ یوں سمجھئے کہ پھل شاخ ہی کے اندر پیدا ہوتے ہیں، شاخ ہی سے نکلتے ہیں، شاخ سے الگ ہو کر نہیں نکلتے۔ اس کے باوجود پھل اور چیز ہے شاخ اور شے ہے۔ پھل میں شاخ نہیں اور شاخ

عین ثمر نہیں۔ اگر شاخ کاٹ دی جائے تو پھل نہیں پیدا ہونگے لیکن شاخ کو پھل سمجھ کر نہیں کھایا جاسکتا۔ جس طرح پھلوں کو شاخوں کے اندر تلاش کیا جاتا ہے اسی طرح سنت کو ان روایات ہی میں تلاش کرنا ہوگا۔ نیز شاخ میں صرف پھل ہی نہیں ہوتے، کچھ اور چیزیں بھی ہوتی ہیں۔ ٹہنیاں، لکڑی پتے، پھول وغیرہ بھی ہوتے ہیں۔ ہر ایک چیز کو جو شاخ میں موجود ہو پھل سمجھ لینا صحیح نہیں۔ بالکل ہی صورت روایات اور سنت کی ہے۔ روایات ہی کے اندر سنت کی تلاش کی جائے گی اور سنت یہیں سے ملے گی۔ اگر روایات کو بالکل ختم کر دیا جائے تو سنت نبوی کی تلاش ناممکن ہو جائے گی۔ اس کے باوجود ہر روایت سنت نہیں۔ اس میں کچھ اور چیزیں بھی ہیں جو سنت نہیں ہیں بلکہ بعض چیزیں ایسی ہیں جو خلاف سنت ہیں۔ ہر روایت کو سنت سمجھ لینا اور اسے کتاب اللہ کی طرح واجب الاتباع قرار دینا ایسا ہی ہے جیسے شلخ کے ہر ہر جڑ کو پھل تصور کر لینا۔

روایات تو رطب و یابس (خشک و تر، سب ہی قسم کی ہو سکتی ہیں۔ پھر صحیح روایت میں بھی وہ لفظی دظاہری شکل و صورت سنت نہیں بلکہ سنت صرف وہ روح اور وہ اسپرٹ ہے جو کسی صحیح روایت میں موجود ہو۔ اسے مثالوں سے یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ:

(۱) حدیث سے ثابت ہے کہ حضور بڑی پابندی سے مسواک فرمایا کرتے تھے۔ یہ روایت ہے اور صحیح ہے لیکن سنت محض مسواک کرنا نہیں بلکہ دندان و دہن کی صفائی ہے۔

(۲) روایت میں ہے حضور نے تیروں، تلواروں، نیزوں، گھوڑوں، اونٹوں، خچروں سے جنگ میں کام لیا۔ لیکن ان ہی چیزوں کا استعمال سنت نہیں۔ ہر نوعی ہتھیار اور سواری کو کام میں لانا سنت ہے۔

(۳) روایت میں ہے کہ حضور نے کلمی اوڑھی لیکن اگر محاف اوڑھا جائے تو یہ خلاف سنت نہیں کیونکہ مقصود جسم کا بچاؤ ہے۔ اسی طرح لباس کو بھی سمجھ لیجئے اور غذاؤں کو بھی۔

اصل بات یہ ہے کہ حضور بلاشبہ ایک پیغمبر آخر الزمان تھے لیکن اس کے ساتھ ہی آپ ایک خاص ملک، خاص قوم، خاص خاندان اور خاص ثقافت سے بھی وابستہ تھے۔ اس قسم کی وابستگی کے بغیر بھی کام یا خصوصیات ہیں انکے اور اصل سنت کے درمیان خط امتیاز کھینچنا ضروری ہے۔ یہ یقین ممکن ہے کہ کوئی بات ایک ملک کے لئے حکمت ہو اور دوسرے ملک کے لئے حکمت کے مطابق نہ ہو۔ یا وہ ایک قوم یا خاندان کے لئے سراسر حکمت ہو اور دوسری قوم یا خاندان کے لئے حکمت نہ ہو۔ بلکہ ایک ہی جگہ کے لئے ایک وقت میں حکمت ہو اور دوسرے وقت خلاف حکمت ہو۔ بنگال میں گھرنے بکھرنے وقت چھتری یا واٹر پروف رکھ لینا قحطائے حکمت ہے اس لئے کہ ہر وقت بارش کا کھلبلیہ لیکن ریگستانی علاقوں میں جہاں بارش نہ ہوتی ہو ایسا کرنا کوئی حکمت نہیں۔ اسی طرح پاکستان میں موسم گرما کی رعایت سے محل کے کمرے بنانا حکمت ہے لیکن انگلستان میں ایسا کرنا کوئی حکمت نہیں۔ یونہی سمجھئے کہ سردی کا لباس گرمی میں پہننا

منافی حکمت ہے۔

اسی طرح یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ موقع محل دیکھ کر حضور کی ہر بات اور کام کو سنت سمجھ لینا درست نہیں۔ ایک صحابی زعفران کا بیان ہے کہ حضور نے زہر کا اثر دور کرنے کے لئے سر پر پچنا لگوا یا۔ اس کے اتباع میں میں نے بھی اپنی چند یا پر پچنا لگوا یا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ میری قوتِ حافظہ ختم ہو گئی اور بعض اوقات نماز میں سورہ فاتحہ میں غلطی ہونے لگی۔ روایت کے الفاظ یوں ہیں:

..... ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجيم على هامته من الشاة المسمومة قال معرو فانجعت  
انما من غير سم كذلك في يا فوخى فذ هب حس الحفظ عنى حتى كنت القن فافقه المكتب  
في الصلوة۔ (رواه ابوداؤد عن ابى كبة الانباري)

معمر کا یہ فعل بظاہر اتباع نبوی تھا لیکن چونکہ حکمت سے خالی تھا اس لئے اسے اتباع سنت کا نام نہیں دیا جاسکتا۔

روایات میں تو جو کچھ بھی حضور کی طرف صحیح صحیح منسوب ہو وہ سب ہی احادیث ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک بات پر عمل کرنا سنت کا اتباع نہیں۔ سنت کا اتباع صرف وہی ہوگا جو موقع و محل، تقاضائے وقت اور عقل و حکمت کے مطابق ہو اور حدیث کی محض لفظی نقالی نہ ہو بلکہ اس کی اسپرٹ سے ہم آہنگ ہو۔ بے سوچے سمجھے تو قرآن پر گزرا بھی درست نہیں تو حدیث کی محض لفظی نقالی کب سنت ہو سکتی ہے؟ قرآن کے متعلق ارشاد ہے کہ:

والذين اذا ذكروا بايات ربهم لم يختروا عليها صما وعيا ناه (فرقان)

عباد الرحمن وہ لوگ ہیں کہ جب ان پر آیات ربانی تلاوت کی جائیں تو وہ ان پر بہرے اندھے ہو کر نہیں گر پڑتے۔ وہاں بھی موقع محل، اسباب و علل، احوال و ظروف، متفقہ زمان و مکان، معنویت و مدح اور عقل و حکمت کو پیش نظر رکھا جائے جسے ”تدبر قرآن“ کہتے ہیں۔ جب قرآن میں یہ صورت حال ہے تو تا بہ حدیث چہرہ رسد؟ حدیث اور سنت کا فرق نہ سمجھنے کی وجہ سے ہی بعض لوگ کہتے ہیں کہ میٹھا کھانا سنت ہے، شہد چاٹنا سنت ہے، اونٹن کی سواری سنت ہے، تعددِ دازدواج سنت ہے، عبا پہننا اور تلکی باندھنا سنت ہے، نوڈی غلام رکھنا سنت ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس تصور کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ریل اور لیاریاں پر چڑھنا بدعت ہے، مقامِ نوایا بدعتیں اور ان سے تیار کردہ مال بدعت ہیں، سارے جدید آلاتِ حرب بدعت ہیں، چاولی کھانا بدعت ہے، طبِ نبوی کے سوا ساری دواؤں بدعت ہیں، صرف ایک بیوی رکھنا بدعت ہے، غرض ساری کی ساری زندگی سرپا بدعت ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ نہ اول لکھ چیزوں کا تعلق سنت سے ہے نہ مؤخر الذکر اشیاء کا شمار بدعت میں ہے۔ سنت ان سب سے بالاتر چیز ہے حضور کی زندگی میں جو اسپرٹ جو روش اور جو حکمتیں ہیں وہ سنت ہیں اور

یہ وہ حکم میں جن کے بغیر قرآن بھی اوصو راہ جاتا ہے اور اسی میں خدا نے قرآن کے ساتھ حکمت کی بھی تعلیم دینے کا فریضہ حضور پر عائد کیا ہے۔ حضور کی سنت و حکمت یہ ہے کہ ہمیشہ مصلح اُمت اور نتیجہ خیزی کو پیش نظر رکھا۔ ایک رائے دی اور کسی ممتی نے دوسری رائے دی تو اس کی رائے کو زنی پانے کے بعد اپنی رائے واپس لے لی۔ کبھی ایک حکم دیا اور حکمت بدل گئی تو حکم بھی واپس لے لیا۔ اصول اور فروع میں ٹکراؤ ہوا تو اصول کو اختیار فرمایا اور فروع پر کوئی زور نہ دیا۔ اور سب سے بڑی سنت یہ ہے کہ حکمت کی بات جہاں سے بھی ملے اسے اختیار کر لینے کا حکم اُمت کو دیا اور صاف لفظوں میں یہ اعلان فرمادیا کہ :

الحكمة ضالة المؤمن . حكمة تؤمن من کی گم شدہ دولت ہے

غرض ہر وہ چیز جو حدیث سے ثابت ہو سنت نہیں اور ہر وہ چیز جس کا ذکر حدیث میں نہ ہو بدعت نہیں۔ اگر کوئی بات حدیث سے ثابت ہو اور وہ آج کے دور کے لئے تقاضائے حکمت کے مطابق نہ رہے تو اسے سنت قرار دے کر نافذ کرنا خود حکمت نبوی کے خلاف ہے اور سنت صحابہ کے بھی خلاف ہے سنت وہی ہے جو حکمت سے ہم آہنگ ہو۔ جس وقت کوئی بات حکمت سے ہم آہنگ وہ سنت ہوگی اور جب کسی وجہ سے دوسرے وقت وہ مطابق حکمت نہ رہے تو سنت و حکمت کچھ تقاضے سے وہ سنت نہ باقی رہے گی۔

اسی طرح اگر کوئی بات حدیث سے ثابت نہ ہو تو اس کا بدعت ہونا ضروری نہیں۔ بدعت وہی چیز ہے جو خلاف حکمت ہو یا اسی بدعت (نئی چیز) جو تقاضائے حکمت کو پورا کرتی ہو میں سنت ہے۔ اسی لئے بدعت کی دو قسمیں کی گئی ہیں حسنہ اور سیئہ۔ جس بدعت میں حکمت موجود ہو وہ بدعت حسنہ ہے اور بدعت حسنہ کا شمار بھی سنت ہی میں ہے۔ امام عبد الغنی ناہسی اپنے رسالہ کشف النور عن اصحاب القبور میں لکھتے ہیں :

ان البدعة الحسنة الموافقة لمقصود الشرع تسمى سنة .

جو بدعت حسنہ مقصود شرع کے مطابق ہو اس کا نام بھی سنت ہی ہے۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا؟ کچھ وہ چیزیں بھی جو حدیث سے ثابت نہ ہوں سنت ہو سکتی ہیں۔ اسی طرح سمجھئے کہ کچھ وہ چیزیں جو احادیث سے ثابت ہوں خلاف سنت بھی ہو سکتی ہیں۔ دیکھنے کی چیز صرف یہ نہیں کہ فلاں چیز حدیث سے ثابت ہے یا نہیں۔ دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ وہ چیز حکمت کے مطابق ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہی سنت ہے اور اگر نہیں تو وہ سنت بھی نہیں پس حکمت میں سنت اور سنت میں حکمت ہے نہ وہ اس سے الگ ہے نہ یہ اس سے جدا۔ پس کتاب کے ساتھ سنت کہنے کا مطلب کتاب و حکمت ہی ہے۔ لیکن ہوا یہ کہ سنت اور حدیث کو ایک ہی چیز سمجھ لیا گیا اور ہر حدیث کو سنت اور ہر سنت کو حدیث قرار دے دیا گیا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف کتاب کے ساتھ سنت شامل کرنے کی مخالفت ہونے لگی اور دوسری طرف قرآن کے ساتھ حدیث کو اس طرح



استعمال کیا جانے لگا کہ گویا سنت اور حدیث میں کوئی فرق ہی نہیں۔

اگر صحابہ بھی سنت کا وہی مفہوم سمجھتے جو آج ہم سمجھ رہے ہیں — یعنی ہر حدیث سنت ہے — تو ان کو کبھی یہ عزت نہ ہوتی کہ عہد نبوت کے ان فیصلوں کو بدل دیتے جو حدیث سے ثابت تھے۔ اس کی بیسیوں مثالیں ہم اپنے مضامین میں پیش کر چکے ہیں۔ یہاں ان کو دہرانے کی ضرورت نہیں۔ دوسری مطالعے کے لئے جنوری کے "ثقافت" میں "فقہ جدید کی ضرورت" کے تحت اس کی تھوڑی تفصیل ملاحظہ فرمائیے۔ صحابہ نے عہد نبوت کے فیصلوں کو اپنے دور میں کیوں بدلا؟ اس کا جواب ایک ہی ہو سکتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حضور نے جو کچھ فیصلہ فرمایا وہ اس خاص دور کے لئے عین حکمت تھا اور صحابہ نے ان میں اس لئے تبدیلی کی کہ ان کے دور میں وہ تبدیلی ہی عین حکمت تھی۔ اسی طرح آئندہ ہر دور میں حکمت کے تقاضے بدلتے رہیں گے اور اس کے مطابق تبدیلی بھی عین حکمت اور عین سنت ہوگی۔ جب عہد نبوت کے کئی فیصلے یہ تقاضائے حکمت بدل سکتے ہیں تو عہد صحابہ کے فیصلے کسی دوسرے دور میں یہ تقاضائے حکمت کیوں نہیں بدل سکتے؟

خلاصہ یہ ہے کہ کسی شکل و صورت کو ہمیشہ ایک حالت پر رکھنا سنت نہیں بلکہ مصالح اُمت کے لئے خیر و شر کے لئے حکمت کے مطابق تبدیل کرنا سنت ہے۔ سنت کا یہ مفہوم سمجھ لینے کے بعد حدیث اور سنت کا فرق سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہونی چاہئے۔ اور پھر سنت و حکمت کو ایک ہی سکتے کے دو رخ یا ایک ہی حقیقت کے دو نام سمجھنے میں بھی کوئی شبہ نہیں ہونا چاہئے۔

## تہذیب و تمدن اسلامی

مصنف رشید اختر ندوی

قیمت: حصہ اول پانچ روپے حصہ دوم چھ روپے آٹھ آنے حصہ سوم پانچ روپے باون آنے

## قرآن اور علم جدید

مصنف ڈاکٹر رفیع الدین

قیمت پانچ روپے آٹھ آنے

## اسلام کا نظریہ تاریخ

مصنف محمد مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے

## مسئلہ اجتہاد

مصنف مولانا محمد حنیف ندوی

قیمت دو روپے

منیجر ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

## شبِ برات؎

شبِ برات کے کئی نام ہیں۔ اسے شبِ برات کے علاوہ شبِ قدر بھی کہتے ہیں اور لیلۃ القدر بھی مگر احادیث و سنن کے ذخیروں میں عموماً اسے شعبان کی پندرہویں رات تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کے کیا فضائل ہیں؟ اسلامی نقطہ نظر سے اس کی کیا اہمیت ہے۔ اس کا انداز لگانے سے پہلے دو باتوں پر غور کر لینا چاہئے۔ ایک یہ کہ تعریبات کے سلسلے میں اسلام نے کیا طرزِ عمل اختیار کیا ہے کیا انہیں کھیل تماشے اور ہلولعب کی کوئی چیز قرار دیا ہے یا اس کے ساتھ عبادات کے کس لائحہ عمل کو وابستہ کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ کیا انوار و تجلیاتِ الہی کا کوئی تعلق براہِ راست زمان و مکان کی خصوصیات سے ہو سکتا ہے یا اس کے فیوضِ رحمت کی شمیم انگیزیوں ہر ہر وقت اور ہر جگہ بغیر کسی قید اور پابندی کے جاری ہیں۔

جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے پوری ذمہ داری سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسلام کا اصلی نصب العین خدا تعالیٰ کی یاد ہے۔ اس سے تعلق و قرب کے رشتوں کو مضبوط کرنا ہے۔ اور ہر ہر مناسبت پر اس بعد اور دوری کو دور کرنا ہے کہ جو خواہشاتِ نفس کی اندھا دھند پیروی سے ابھرتی ہے۔ اور یہی تعلق و ربط و حقیقتِ دین کی حقیقی روح ہے۔ اسی سے اخلاق و سیرت کے حسین سانچوں کی تعمیر ہوتی ہے۔ اور اسی سے وہ ایمان اور یقین پرورش پاتا ہے کہ جس سے دنیا و آخرت کی کامرانیوں حاصل ہوتی ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ بندگی کا یہ رشتہ قائم ہے اور انسان اس تعلقِ عبودیت کو محسوس کرتا ہے۔ تو پھر اصلاحِ احوال کی متعدد صورتیں خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں یہی نہیں بلکہ معرفت و اتصال کی نئی نئی راہیں کھل جاتی ہیں۔ اور اگر یہ تعلق موجود نہیں ہے۔ تو پھر اصلاح کی ہر کوشش رائیگان جائے گی۔ اور مذہب و دین کی کوئی تبلیغ یا تلقین بھی کامیابی سے ہم کنار نہ ہو سکے گی۔

اسلام نے زندگی کا نقشہ تجویز کرتے وقت اس بات کا پوری طرح خیال رکھا ہے کہ انسانوں کا اللہ تعالیٰ سے ربط و ضبط زندہ قائم رہے اور صبح سے شام تک کے عرصے میں ایسی پاکیزہ ساعتیں آئیں۔ کہ جب یہ تمام مصروفیات فکری و عملی سے دست کش ہو کر تھوڑی دیر کے لئے اللہ کی طرف توجہاتِ کارخ پھیرے اور یکسوئی اور اطمینان کے ساتھ اس ماحول اور فضا میں بیچ جائے کہ جو اس کی روحانی زندگی کے لئے حقیقتاً سازگار ہے۔ چنانچہ پنجگانہ نماز کا اتمام اسی فلسفہ پر مبنی ہے۔ اور اس سے مقصود اسی تعلقِ عبودیت کو زندہ رکھنا اور استوار بنانا ہے۔

تقریبات کو بھی اسی زمرہ میں شمار کیجئے اور شب قدر کو بھی ہاسی سلسلہ کی ایک کڑی سمجھئے کہ اس سے بھی غرض بجز اللہ تعالیٰ کی یاد اور بخشش و عفو کی ایک مناسبت کے ظہور کے اور کچھ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ احادیث میں جہاں شب قدر کے فضائل کا ذکر ملتا ہے وہاں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ یہ بابرکت رات کون کن اعمال و عبادات کی طالب ہے۔ رہا دوسرا سوال کہ پروردگار عالم کی رحمتوں اور بخششوں کا تعلق زمان و مکان کی بعض مناسبتوں سے ہو سکتا ہے تو اس کا جواب بہت آسان ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ جہاں تک اس کی عمومی فیض رسانیوں کا تعلق ہے۔ یہ سدا اور ہمیشہ رہنے والی ہیں۔ ان میں ایک پل اور لمحہ کے لئے بھی التواء واقع نہیں ہو پاتا۔ کیونکہ اس پورے کارخانہ حیات کا دار و مدار ہی اس کے کرم بے پایاں پر ہے۔ یعنی اگر ایک ثانیہ کے لئے بھی اس کی توجہ اس عالم ہست و بود کی طرف سے ہٹ جائے تو زندگی کی تمام رونق تمام چہل پہل اور گہا گہی ختم ہو جائے۔ اور یہاں عدم و فنا کے سنائے اور ویرانی کے سوا اور کچھ نہ پایا جائے۔ اس طرح ہر ہر جگہ اور مقام اس کی رحمتوں سے بہرہ ور ہے۔ اور زمین و آسمان کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جس پر اس کے انوار و تجلیات کا سایہ نہ پڑ رہا ہو۔ لیکن ان ہمہ گیر فیوض کے پہلو بہ پہلو کہ جن کے لئے پوری کائنات استفادہ کن ہے۔ کچھ جگہیں ایسی بھی ہیں جو خصوصیت سے برکات کی حامل ہیں۔ اس طرح کچھ دن اور ساعتیں ایسی بھی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنی توجہات خاص کے ساتھ مخصوص کر رکھا ہے۔ اور ان میں لطف و عنایت اور کرم و فیض کی جو فراوانیاں ہیں۔ وہ دوسرے اوقات میں پائی نہیں جاتیں۔

اسلام کے اصلی موقف اور غرض و غایت کے بارے میں ان دونوں کلمات کو سمجھ لیجئے۔ تو پھر شب قدر پر کیا موقوف ہے۔ رمضان عیدین یا حرمین اور بیت اللہ کے بارہ میں جن سعادتوں کا تذکرہ کیا جاتا ہے یہ سب سمجھ میں آئے لگتی ہیں۔ اور یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا منشاء و درحقیقت یہ ہے کہ انسان کے لئے بخشش و کرم کے کچھ بہانے اور مواقع مہیا کرے۔ اور پھر جب وہ ان بہانوں اور مواقع سے فائدہ اٹھالیں تو ان کو بخش دے اور محاف کر دے کہ اس سے زیادہ جو دو کرم سے متصف اور کوئی نہیں۔ اب شب قدر کے بارہ میں چند احادیث سنئے جن سے یہ معلوم ہوگا کہ اس تقریب میں کن کن اعلیٰ قدروں کو واضح کیا گیا ہے۔ اور کن اعمال کی طرف دعوت دی گئی ہے۔

حضرت عائشہ کا کہنا ہے کہ ایک شب میں نے دیکھا کہ آں حضرت میرے ہاں تشریف فرما نہیں۔ میں نے تلاش کیا تو معلوم ہوا کہ بقیہ الغرقہ میں ہیں۔ آپ کو یہاں میرے آئے پر تعجب ہوا فرمایا کہیں تمہارا یہ خیال تو نہیں تھا کہ میں کسی زیاتی کا ازکاب کرنے والا ہوں۔ خرتایا جی نہیں۔ میرا گمان تھا کہ آپ یہیں نہیں کسی ضرورت سے گئے ہیں۔ اس گمان کی تصدیق کے لئے نکلی تھی کہ آپ کو یہاں پایا۔ آپ نے فرمایا یہ وہ مبارک شب ہے کہ

اللہ تعالیٰ بندوں کے بہت قریب ہو جاتا ہے۔ اور آسمان دنیا پر تشریف لے آتا ہے۔ اور بخشش و عفو کی وہ گرم بازاری ہوتی ہے کہ کیا کہنے۔ بنی کلب کی بھیڑ بکریوں کے بال اتنے نہیں ہوں گے جتنی کہ اس رات کی بخششیں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔

حضرت عائشہ ہی سے ایک دوسری روایت ہے۔ ارشاد فرمایا اے حمیرا یہ نصف شعبان کی رات ایسی ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی رحمتیں اپنے بندوں کے قریب ہو جاتی ہیں۔ اس وقت وہ ہر اس شخص پر بخشش و کرم کی بارش کرتا ہے جو اس سے بخشش طلب کرتا ہے۔ اور ہر اس شخص پر رحم فرماتا ہے۔ جو رحم چاہتا ہے۔ ہاں ان لوگوں کو اس بخشش و عفو کی تقسیم میں شریک نہیں کرتا کہ جن کے دلوں میں حسد و کینہ کی آگ سلگ رہی ہے۔ ایک حدیث میں آتا ہے کہ اس رات اللہ کی رحمتیں تمام اہل ارض کو گھیر لیتی ہیں۔ سوا اس شخص کے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی کے ساتھ دوسروں کو شریک ٹھہرایا۔ یا حسد و کینہ کا اظہار کیا۔

حضرت علی سے ایک حدیث مروی ہے کہ اس شب کو قیام کرنا چاہئے اور اس دن روزہ رکھنا چاہئے کیونکہ یہ ایسی جلیل القدر رات ہے کہ اللہ تعالیٰ غروب آفتاب کے بعد ہی بخشش و عفو کے لئے آسمان دنیا پر آ جاتا ہے۔ اور پکار رہتی ہے کہ ہے کوئی ہماری بخششوں کا طالب کہ اسے بخششوں سے بہرہ مند کریں۔ ہے کوئی رزق مانگنے والا کہ ہم اس کے لئے کشائشِ رزق کا سامان مہیا کریں۔ اور ہے کوئی بیمار تندرستی اور عافیت چاہنے والا کہ ہم اسے صحت و تندرستی کی نعمت سے مالا مال کر دیں۔

ان احادیث سے بحیثیت مجموعی جو تاثر پیدا ہوتا ہے کہ پیرائے بیان کی رمزیت سے قطع نظر کہ اس نوع کے مضامین کے لئے اس سے بہتر پیرایہ بیان ہو ہی نہیں سکتا یہ رات خصوصیت سے عبادت و طلب کی رات ہے بخشش و عفو اور استغفار و توبہ کی رات ہے کھیل تماشے یا آتشیازی و غفلت کی رات ہرگز نہیں۔ اس میں یہ اہتمام ہونا چاہئے کہ ہر مسلمان اپنی دینی زندگی کا از سر نو جائزہ لے۔ اور اس تعلق و ربط پر احتساب کی نظر ڈالے جو بحیثیت بندہ و غلام کے اپنے آقا و مولا سے ہونا چاہئے۔ کہ کہیں یہ کمزور تو نہیں ہو گیا۔ اور اپنی انوائشات نے اس کو بالکل ختم ہی تو نہیں کر دیا ہے۔ یہ احتساب اور جائزہ اس لئے ضروری ہے کہ احادیث میں بخشش و عفو کی خوشخبریاں سنائی گئی ہیں وہ سلسلہ سلسلے تعلق سے مشروط ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر اس تعلق کی استواریوں میں فرق نہیں آیا ہے اور ایک بندہ اس دنیا میں مصروف رہنے کے باوجود ان فرائض کو فراموش نہیں کرتا ہے جو اس پر بحیثیت مسلمان کے عائد ہوتے ہیں تو اس کی رحمتیں بھی بدستور موجزن رہیں گی۔ اور اگر بغیر کسی سے بندہ و آقا کے درمیان یہ رشتہ مستحکم نہیں ہے اور انسان زندگی کے کسی موڑ پر بھی اس تعلق کی ذمہ داریوں کو محسوس نہیں کرتا ہے تو پھر اس کے فیض و کرم کے دائرے بھی مٹاؤ و خفیا کر لیں گے۔ اور ان میں وہ وسعت اور پھیلاؤ نہیں رہیگا۔

(بشکر یہ ریڈیو پاکستان)

# ماہنامہ فاران کراچی کا عظیم الشان توحید نمبر

جون ۱۹۵۷ء میں آ رہا ہے !

شُرک و بدعت کے بتکدوں میں نعرۂ توحید کی گونج، عجمی صنم کدوں میں دینِ خالص کا غلغلہ، ایک مقالہ ایمانِ افروز، علم و تحقیق کی وہ راہیں جو صراطِ مستقیم سے جا کر ملتے ہیں۔ اُردو ادب میں اصلاح و انقلاب کا مثالی اقدام، کتاب و سنت کی طرف واپسی کی دعوت۔ اب تک جن علماء کرام و اہل فکر و حضرات کے مقالے آچکے ہیں

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب، مفتی محمد شفیع صاحب، مولانا قاری محمد طیب صاحب، مولانا امین احسن صاحب، مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب، مولانا ابوالحسن علی ندوی صاحب، مولانا محمد اسماعیل سلفی صاحب، مولانا محمد ناظم ندوی صاحب، مولانا عبدالحمید ارشد صاحب، مولانا عاشر عثمانی صاحب، مدیر تجلی دیوبند، مولانا محمد اسحق سندیلوی صاحب، مولانا محمد اویس ندوی صاحب، مولانا حافظ محمد مجیب اللہ صاحب ندوی، مولانا ابو محمد امام الدین صاحب رام گری، مولانا ابو منظور فیض احمد صاحب، مولانا ابوالیاس حماد صاحب، محترمہ عطیہ خلیل عرب.....

عربی زبان کے سب سے بڑے اُنشاپرداز علامہ محمد البشیر الابراہیمی (الجزائری) اپنی کبر و سنی اور علالت کے باوجود "توحید نمبر" کے لئے مقالہ تحریر فرما رہے ہیں۔ شاعروں کے نادر و اعلیٰ منظومات کے علاوہ مآثر القادری مدنی، فاران کا معرکہ آرا نقشِ اقل بھی ہوگا۔

صفحہ امت سرورق قیمت  
کم سے کم تین سو صفحات رنگین و دلکش تین روپے  
اولے مستقل خریداروں کو سالانہ چندہ چھ روپے آٹھ آنے میں ہی توحید نمبر دیا جائے گا

ہندوستان میں

دفتر الحسنات، رام پور (یو۔ پی.) کو توحید نمبر کی قیمت تین روپے آٹھ آنے یا سالانہ چندہ چھ روپے آٹھ آنے پیش کی جائے گی  
یہ نمبر ماہنامہ "فاران" کی سیریل اسٹریٹ۔ کراچی نمبر ۱

## شوری کی اہمیت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے سب سے بڑے نبی تھے۔ اور وحی الہی بات بات پر ان کی راہنمائی کرتی تھی لیکن جہاں اور جن مسائل میں وحی الہی نے خاموشی اختیار کی، وہاں رسول اللہ نے اپنی ذاتی رائے استعمال کرنے کی بجائے رائے عامہ سے مشورہ لیا۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ہم نے رسول اللہ سے زیادہ کسی دوسرے کو رائے عامہ کا احترام کرتے نہیں دیکھا۔ ابو ہریرہ اور قتادہ نے بھی اس مضمون کی روایتیں بیان کی ہیں۔

امام ابن تیمیہ نے ان روایات اور قرآن کی آیت کریمہ و شاورہم فی الامر کو بنیاد قرار دے کر شوری کو اسلامی نظام حکومت کی ایک بڑی کڑی قرار دیا ہے۔ اگر امام ابن تیمیہ یہ بات نہ بھی کہتے تو بھی شوری کی اہمیت کم نہ ہوتی۔ جاننے والے جانتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معمولی معمولی باتوں میں ساتھیوں سے مشورہ لینے کے عادی تھے۔ اور جہاں بڑی باتیں سامنے آتیں وہاں تو اکثر ذاتی رائے استعمال کرنے سے پرہیز کرتے۔ یاد ہوگا کہ جب مدینہ میں خدا کا سب سے پہلا گھر تعمیر ہوا۔ دنیا کی تمام مساجد سے زیادہ عظمت و بزرگی والی مسجد کی بنا رکھی گئی۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو یکجا کرنے کے بعد پوچھا۔ عبادت کے لئے جگہ تو بن گئی لیکن سارے ساتھی عبادت کے وقت کس طرح اٹھتے کھٹے جا سکیں گے۔

امام بخاری نے وہ مشورے تفصیل سے بیان کئے ہیں جو صحابہ نے اس سلسلہ میں حضورؐ کی خدمت میں پیش کئے۔ گو اذان کی صورت وحی الہی نے تجویز کی۔ لیکن اگر وحی الہی خاموش رہتی تو حضورؐ اس امر کا فیصلہ رائے عامہ کے ذریعے کرتے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رائے عامہ کا احترام جس طرح کرتے اس کی بہت واضح مثال تاریخ کے مشہور واقعوں سے ملتی ہے۔ اس وقت آئی جب حضورؐ تین سو تیرہ ساتھیوں کے ساتھ بدر کی لڑائی لڑنے کے لئے مدینہ سے نکلے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ تین سو تیرہ کی یہ جماعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اشاروں پر آگ میں کود پڑنے پر تیار تھی۔ ان میں سے کوئی ایسا نہ تھا جو رسول اللہ کی خاطر سارے عالم کے خلاف لڑنے سے گریز کرتا۔ رسول اللہ ان کے امام و مرزا

تھے۔ وہ اگر ان سے استعصوب بھی کرتے تو ایک صحابی بھی ان سے یہ کہنے کی برأت نہ کرتا مگر حضورؐ آپ نے ہمیں دنیا بھر سے لڑانے سے پہلے رائے کیوں نہ لی تھی۔ صحابہ کے دلوں سے واقف ہونے کے باوجود رسول اللہؐ نے مدینہ سے تھوڑے فاصلے پر پہنچ کر ساتھیوں کو رکنے کا حکم دیا۔ اور سب سے پہلی بات جو ان سے کہی وہ یہی تھی:

”اے لوگو! مجھے مشورہ دو ہمارا طریق کار کیا ہوگا“

جن لوگوں نے مشورہ دینے میں پہل کی ان میں ابو بکر صدیقؓ، عمر فاروقؓ اور عثمانؓ جیسے بڑے صحابی تھے۔ پہلے دو بزرگوں نے تو بڑی جوشیلی تقریریں کیں۔ مگر یہ تقریریں کاموقع نہ تھا۔ یہ استعصوب رائے عامہ تھا۔ یہ شوریٰ عام تھا۔ پوری قوم، پوری ملت اسلامیہ اس میں مخاطب تھی۔ گو اس کے افراد کی تعداد اس وقت بچوں اور عورتوں کو شمار کر لینے کے باوجود ایک ہزار سے کسی طرح زائد نہ تھی مگر اپنے پورے ہتھیاروں کے ساتھ اس مختصر سی جماعت کو ختم کرنے کے لئے آندھی کی طرح بڑھا چلا آیا تھا۔ اگر محض مہاجرین کا مسئلہ ہوتا تو رسول اللہؐ شاید استعصوب نہ کرتے۔ رسول اللہؐ نے مکہ کو چھوڑ کر مدینہ میں پناہ لی تھی۔ ایک دوسرے شہر کو اپنا یا تھا۔ اور اس شہر کے رہنے والے انصار میں سے گو اکثر حضورؐ کے ساتھ تھے۔ لیکن ان سے مشورہ کئے بغیر حضورؐ انہیں دشمن سے لڑنا ماننا سب نہ سمجھتے تھے حضورؐ کا یہ ارشاد اسی لئے تھا۔ اور جب ایک ساتھی نے پوری ہم آہنگی کے ساتھ کہا:

”خدا کا نام لے کر جد ہر چاہیئے ہمیں لے جائیے۔ آپ ہمارے مقتدی اور راہ نما ہیں“

تو حضورؐ نے آگے قدم بڑھائے۔ اسی لڑائی میں جب خدا نے مسلمانوں کو فتح دی اور بڑے رئیسان قریش رسولوں میں جکڑے ہوئے حضورؐ کے پاس لائے گئے تو حضورؐ نے پھر رائے عامہ سے استعصوب کیا کہ یہ قیدی محض رسول اللہؐ کے قیدی نہ تھے۔ یہ قیدی تین سو تیرہ کی جماعت کے قیدی تھے۔ پوری ملت اسلامیہ ان کی مالک تھی۔ ملت کے ان دو بڑوں نے پھر رائے دینے میں سبقت کی عمر فاروقؓ کی رائے تھی۔ مہاجرین اپنے اپنے عزیزوں کی گردنیں آپ ماریں اور اس طرح ایک اور عجبہ دنیا کے سامنے رکھیں لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تاریخ کے سامنے ایسی کوئی مثال نہ رکھنا چاہتے تھے۔ انہوں نے صحابہ سے جب استعصوب کیا تو صحابہ کی عام رائے فاروقؓ کی رائے کے خلاف تھی۔ رسول اللہؐ نے عام رائے کی پیروی کی اور قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دینے کا فیصلہ کر لیا۔

بد سے بعد دوسری لڑائی احد کی لڑائی تھی۔ گو اس وقت مسلمانوں کی تعداد پہلے سے زیادہ تھی۔ گو اس وقت مسلمان بڑے سے زیادہ قوت پکڑ گئے تھے۔ مگر حضورؐ کا منشا یہ تھا کہ حضورؐ مدینہ میں رہ کر دشمن کا مقابلہ کریں۔ ابی بن کعب کی رائے بھی یہ تھی۔ لیکن جب مجلس شوریٰ بیٹھی تو کثرت رائے کا فیصلہ یہی تھا کہ مدینہ سے نکل کر دشمن کی راہ روکی جائے۔ بہر حال خواہ اس فیصلہ کے نتائج کچھ ہی کیوں نہ ہوں۔ یہ فیصلہ رائے عامہ کا فیصلہ تھا پھر جب دس ہزار دشمن مدینہ پر چڑھ آئے تو ایک بار پھر حضورؐ نے صحابہ سے استعصوب کیا۔ مسلمان فارسی کی رائے کو ایک فرد کی رائے تھی۔ مگر سارے

مسلمانوں نے اس رائے کو پسند کیا اور اجتماع امت کے فیصلہ کے مطابق خندق کھودنے کا کام شروع ہوا۔ ہوازن اور بنی غطفان کے اسیران جنگ کو چھوڑنے کا مسئلہ جب پیش آیا تو حضور نے سارا معاملہ رائے عامہ پر ڈال دیا۔ اور جب تک رائے عامہ نے قیدیوں کو چھوڑنے کا فیصلہ نہ کیا اس وقت تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی رائے محفوظ رکھی۔

حضور نے استصواب کا دائرہ محض صلبہ تک محدود نہ رکھا۔ ایسا بھی ہوتا کہ رعایا کے عام افراد بھی اس مشورہ میں شریک کر لئے جاتے۔ خاص طور پر ایسے مسائل جو رعایا کے کسی ایک گروہ سے متعلق ہوتے۔ ان میں تو حضور لازمی طور پر اس گروہ کی رائے کا خیال رکھتے۔ بحرین کے والی حضرت علاء بن مرثدہ کے خلاف جب وہاں کے غالب اکثریت رکھنے والے قبیلہ عبد القیس نے شکایت کی تو حضور نے اس قبیلہ کی رائے کے احترام میں علاء کو معزول کر دیا۔

بنو قریظہ کے استیصال کا مسئلہ جب پیش آیا تو گو حضور فاتح کی حیثیت سے ان کے ساتھ ہر قسم کا سلوک کر سکتے تھے مگر حضور نے ان پر اپنا فیصلہ ٹھونسے کی بجائے ان ہی کی مشورہ پر ان کے ساتھ سلوک کیا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ رسول اللہ حاکم مجاز تھے۔ ان کا انتخاب رائے عامہ نے نہیں خدا نے کیا تھا۔ مگر وہ اس کے باوجود کسی جمہوریت کے صدر سے زیادہ حساس اور زیادہ فرض شناس تھے۔ امام بخاری، ترمذی اور ابوداؤد نے حضور کی فرض شناسی کی کئی مثالیں دی ہیں۔ وہ کس طرح پیٹ پر پتھر باندھتے۔ لوگوں کے پیٹ پر ایک پتھر ہوتا اور ان کے پیٹ پر دو پتھر بندھے ہوتے۔ وہ اپنے حصہ کا دودھ سب سے بعد میں پیتے۔ اپنا کھانا دوسروں کو کھلا دیتے خود بھوکے رہتے۔ اپنا لباس دوسرے کو پہنا دیتے۔ مدینے کے لوگ اچھے اچھے مکانوں میں رہتے مگر اس صدر سلطنت اور مہم پر مطلق کے مکان کی چھتیں بارش سے ٹپکتیں وہ کھوری چار پائی پر سوتے۔ ان کی بیٹی کے ہاتھوں میں چکی پستے پستے چھالے پڑ گئے تھے۔ ان کی محبوبہ انواج چڑے رنگ رنگ کر گزار کرتیں۔ اچھے لباس کو ترستیں۔ زیور سے محروم رہتیں محض اس لئے کہ رعایا کے افراد کی احتیاج اور ضرورت ابھی باقی تھی۔

انگریز مؤرخین کے نزدیک رسول اللہ آمر تھے۔ اور جمہوریت پسند موجود صدر ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود کہ ان کے محل میں سنگ مرمر کی سلیں بھی ہیں۔ وہ جب باہر نکلتے ہیں تو موٹروں کا کارواں درکارواں حفاظت کے لئے ساتھ چلتا ہے۔ رستے رک جاتے ہیں عوام ان سے ملنا چاہیں تو مہینوں چو کھٹ پر سجدے کریں تو بھی باریابی نصیب نہ ہو اور جو اہل مطلق تھے عوام میں اس طرح۔ بیٹھے کہ لوگ یہ تمیز نہ کر سکتے کہ محمد کون ہیں۔ وہ عوام کے ساتھ چلتے تو اپنی سواری ان سے آگے نہ رکھتے۔ وہ آتے تو لوگوں کو احترام میں اٹھنے کی اجازت نہ دیتے۔ لوگ ان کے پاس بیٹھے رہتے اور وہ ضروری کام ہونے کے باوجود ان کی باتیں سنتے رہتے۔ ان سے نہ کہتے اٹھ جاؤ وقت ہو چکا۔

یہ صحیح ہے کہ اس انداز حکومت کا نام جمہوریت نہ رکھا گیا تھا۔ حتیٰ کہ ان کے بعد جس ابو بکر کا انتخاب عوام نے



کیا تھا جس کے ہاتھ پر مدینہ کے ایک ایک آدمی نے بیعت کی تھی وہ بھی خود کو جمہوریت کا صدر نہ سمجھتے بلکہ خود کو رسول اللہ کا نائب کہتے۔ محض ایک منتخب کیا ہوا امیر وہ امیر جو عوام کی رائے کے بغیر کسی بڑے کام کو کرنے کی جرات نہ رکھتا جس نے پہلے ہی دن جب لوگوں نے اس کے ہاتھ پر بیعت کی تھی۔ ان سے کہا تھا کہ تم نے مجھے اپنا والی بنا لیا ہے مگر میں تم سب سے بہتر نہیں ہوں۔ اگر میں اچھا کام کروں تو میری مدد کرنا اگر برا کام کروں تو میری اصلاح کرنا یاد رکھو سچائی ہی نیکی ہے یہی منشا الہی ہے۔ اور جو جھوٹ بولتا ہے وہ خیانت کرتا ہے جسے تم کمزور سمجھو گے۔ میں اسے اس وقت تک قوی سمجھوں گا جب تک اس کا حق اسے دلانہ دوں اور تم میں جو خود سر ہو گا میں اسے اس وقت تک کمزور سمجھوں گا جب تک اس کی زیادتی اور ظلم کی اصلاح نہ کروں۔

میری اطاعت اس سورت میں کرو۔ جب تک میں خدا اور اس کے رسول کی اطاعت کروں اور اگر میں اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت نہ کروں تو تم بھی میری اطاعت نہ کرو۔

یہ تھا وہ خطبہ جو خود کو جمہوریت کا صدر نہ سمجھنے کے باوجود اسلامی حکومت کے دوسرے امیر نے پہلے دن ارشاد فرمایا۔ کیا اس خطبہ کی روح جمہوریت کی روح نہیں ہے۔ کیا جمہوریت کے مقاصد ان مقاصد سے کچھ الگ ہوتے ہیں جن کی طرف ابو بکر صدیقؓ نے اشارہ کیا۔ کیا جمہوریت کا مقصد یہ نہیں ہے کہ ریاست کے کمزور سے کمزور فرد کی حق تلفی نہ ہونے دی جائے۔ تاریخ جانتی ہے کہ ابو بکر صدیقؓ نے جو کہا اس پر پوری طرح عمل کیا۔ وہ خلافت سے پہلے جن یتیم بچوں اور یتیم خانوں کے گروں میں جا کر ان کی بکریوں، گلوں، دھندوں، کردیتے۔ خلیفہ اور امیر ہونے کے بعد بھی ان کو نہ بھولے۔ ابو بکر صدیقؓ کے سیرت نگاروں، ابن سعد اور طبری اور ابن اثیر جیسے مؤرخین نے اس امر کی مراحات کی ہے کہ ابو بکر صدیقؓ اپنے مرنے کے دن تک یہ فرض انجام دیتے سہل پورے سواد و سال میں کبھی ایسا نہیں ہوا کہ صدیق اکبرؓ نے ریاست کے کسی مسئلہ میں خود رائی سے کام لیا ہو۔ انہوں نے ہر باب میں جمہور مسلمانوں سے استصواب کیا۔ ان سے مشورہ کیا اور وہی کام کیا جس کی رائے مسلمانوں نے دی۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ انہوں نے بعض ایسی باتوں میں جو ان کے نزدیک دین اور منشا الہی نبوی کی روح تھیں۔ رائے عامہ سے اختلاف بھی کیا۔ مثلاً اسامہ کی سرداری کے سلسلہ میں انہوں نے بعض اکابر صحابہ کی رائے کے خلاف فیصلہ دیا۔ لیکن یہ فیصلہ شوریٰ کے بعد دیا تھا پہلے ان سے استصواب کیا۔ پھر ان پر مصالح نبوی اور دین اسلام کی وضاحت کی ان سے شریعت کی ایک بنیادی بات واضح کی ان سے کہا۔ میں اس سے سرداری کا منصب چھین نہیں سکتا۔ جسے نبیؐ نے جو تم ہم سب سے افضل تھے جو ہمارے راہ نما اور ہادی تھے۔ یہ منصب عطا کیا۔ اور یہ حق بات تھی جماعت کے کسی ایک گروہ کی رائے دین کے اسرار کو بدلنے کی مجاز نہ تھی۔

اسامہ کی سرداری کی طرح مالغیرین زکوٰۃ سے لڑائی کرنے کے سلسلہ میں بھی حضرت ابو بکر صدیقؓ نے بعض صحابہ سے اختلاف کیا تھا۔ اور جیسے کہ فاروقؓ نے خود تسلیم کیا۔ ابو بکر صدیقؓ کی رائے صحیح تھی اور وہی حق بات تھی۔ جس پر حضرت

صدیق اڑ گئے تھے۔ حضرت فاروقؓ کی طرح دوسرے صحابہ نے بھی حضرت صدیقؓ کی رائے کی صحت جان لی۔ اس کے بعد صدیقؓ نے جو اقدام کیا وہ اکثریت کا اقدام تھا۔ صحابہ کی اکثریت ان کے ساتھ شریک ہوئی اور مانعین زکوٰۃ سے لڑی اور مرتدین سے بھی۔

طبری نے صراحت کی ہے کہ جب عراق و شام پر فوج کشی کی ضرورت پیش آئی تو حضرت صدیقؓ نے تمام صحابہ کو بلا کر پچھا عراق پر فوج کشی کرنے کے سلسلے میں تم لوگوں کی رائے کیا ہے۔ صحابہ نے اس چیز کو مبارک سمجھا طبری کے الفاظ ہیں کہ حضرت علیؓ نے اٹھ کر کہا۔ تمہارے مقاصد نیک ہیں، اللہ تمہیں فتح و نصرت کی دولت عطا کرے گا۔ اس مسئلہ پر ابوبکر صدیقؓ نے نہ صرف بڑے صحابہ سے رائے لے کر عرب کے تمام قبائل سے استقبوا کیا۔ ان سب نے ان کی تائید کی اور اپنے آدمی دیئے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ رائے عامہ کا احترام جس طرح کرتے اور خود کو جس طرح عوام کی رائے کا پابند رکھتے۔ اس کا اندازہ اس اجتماع سے ہو سکتا ہے جو انہوں نے اپنے رویے کے تعین کے سلسلے میں کیا، انہوں نے صحابہ کے مجمع سے کہا۔ ساتھیو! خلافت کے کام کے سبب مجھے اب تجارت کرنے کا وقت نہیں ملتا میرے اور میرے متعلقین کے انصرافات کی کفالت تم لے لو۔ میری تنخواہ مقرر کر دو۔ لوگوں نے ان کی تنخواہ مقرر کر دی۔ دو ہزار درہم سالانہ انہیں دینے طے کئے۔ حضرت ابوبکرؓ کا خاندان وسیع تھا۔ اور دو ہزار درہم سالانہ خاندان کے لئے کافی نہ تھے۔ اس لئے انہوں نے اگلے سال جب خزانہ عامہ کی حالت کچھ بہتر ہوئی۔ پھر درخواست کی۔

”میرا گذر دو ہزار درہم میں نہیں ہوتا۔“

صحابہ نے اس درخواست پر غور کیا اور پانچ سو درہم اور بڑھا دیئے۔

اب انہیں اڑھائی ہزار درہم ملنے لگے۔ گویا ان دنوں جس طرح جمہوریہ امریکہ کی مجلس عام صدر کی تنخواہ کا بل منظور کرنے کا حق رکھتی ہے۔ اسی طرح یہ حق اس مجلس شورعی کو حاصل تھا جو آج سے چودہ سو سال پہلے مدینہ میں ابوبکرؓ کے زمانہ خلافت میں قائم تھی۔ اس مجلس شورعی نے جس طرح ابوبکرؓ کا انتخاب کیا تھا۔ اسی طرح وہ ان کے عزل کا حق بھی رکھتی تھی۔ وہ ان کی رائے کی مخالفت بھی کر سکتی۔ اور اہم معاملات میں ان کو اپنی مرضی پر چلانے کی بھی حقداشت تھی۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مجلس شورعی یا اسلامی جمہوریت کا قیام اس کے سارے لوازمات اور ظاہری شکل و صورت کے ساتھ ابوبکرؓ کے جانشین حضرت فاروقؓ کے سبب عمل میں آیا۔

انہوں نے جو حکومت کی ذمہ داری سنبھالی تھی۔ مگر اپنے کندھوں کے منفع پر اکثر رات بھر روتے۔ رات رات بھر گلیوں میں گشت کرتے۔ متحقیق کے لئے خوراک اپنی پشت پر لا کر لے جاتے، مگر پھر بھی ہر لمحہ ڈرتے کہیں کوئی غلط قدم نہ اٹھالیں۔ یہ حد سے زیادہ احتیاط تھی۔ اسی احتیاط کی بنا پر انہوں نے مجلس شورعی کی بنا رکھی

جوان دنوں مغربی جمہوریوں میں رائج ہے اور جس پر مغربی ممالک بہت فخر کرتے ہیں۔ عمر فاروق کی مجلس شوریٰ کے تین حصے تھے۔ ایک اعلیٰ ایک خاص اور ایک عام۔ خاص کے ارکان علیؓ، عثمانؓ، عبدالرحمن بن عوفؓ، زبیر بن عوامؓ معاذ بن جبلؓ، زید بن ثابتؓ اور ابی بن کعبؓ تھے۔ اعلیٰ کے ارکان کی تعداد ستعین نہ تھی۔ انصار اور مہاجر صحابہ میں سے جتنے اصحاب ارٹے اور دانا لوگ مدینہ میں موجود ہوتے، وہ اس مجلس کے مستقل رکن ہوتے۔ وہ منتخب نہ کئے جاتے ان کا انتخاب پہلے سے ہو چکا تھا۔ بدر، احد، خندق اور دوسری لڑائیوں میں انہوں نے جو خدمات انجام دی تھیں اور جو تہوار اور جو صلہ دکھایا تھا وہ کچھ کم نہ تھا اپنی اسی صلاحیت کی بنا پر وہ اس مجلس شوریٰ کے دائمی رکن تھے۔ ان میں سے کئی بڑے لوگ محاذ جنگ پر تھے۔ بڑی بڑی ذمہ داریاں سنبھالے تھے جو موجود تھے۔ وہ اس مجلس میں فاروق ان کے بلاوے پر جمع ہو جاتے۔

فاروق کا دستور تھا کہ وہ ہر بڑے مسئلے، ہر قومی اور قلمی ضرورت پر منادی سے کہتے مسلمانوں کو نماز کی دعوت دے۔ یہ دعوت عام ہوتی۔ بڑے صحابہ اور چھوٹے صحابہ اس منادی پر مسجد میں آکر جمع ہوتے۔ عمر دو رکعت نماز پڑھتے اور پھر ممبر پر چڑھ کر سارے حاضرین کے سامنے اس مسئلہ کو پیش کرتے۔

اکثر زیادہ اہم مسائل پر کئی کئی دن بحث ہوتی۔ ہر کوئی اپنی رائے ظاہر کرتا کسی پر کوئی پابندی نہ تھی موجودہ دور کی طرح ووٹ شمار نہ کئے جاتے۔ صدر جمہوریہ کے چہرے کی طرف دیکھا نہ جاتا بلکہ جو بات مناسب اور جائز ہوتی یا جس پر رائے علمہ مجتمع ہو جاتی وہی آخری بات قرار پاتی۔

عراق اور شام کی فتوحات کے بعد وہاں کی زرعی زمین کو فوج کی ملکیت قرار دینے پر جو مجلس مشاورت منعقد ہوئی اس کی تفصیل کئی مؤرخین نے دی ہے۔ کتاب الخراج میں بھی اس طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

یہ مجلس شوریٰ سب سے لمبی تھی۔ اسی طرح وہ مجلس شوریٰ جو ایران کے یادگار عالم شاہی قالین کی تقسیم کے متعلق ہوئی اس کا ذکر بھی اکثر مؤرخین نے کیا ہے۔ مجلس شوریٰ نے اس بارے میں اپنی رائے ظاہر کی۔ اور آخر کار حضرت علیؓ کی تجویز سے اتفاق کر کے اس پر عمل کیا گیا۔

اس کے سوا ہر جمعہ کی نماز کے وقت جب عمر فاروق خطبہ دینے کے لئے کھڑے ہوتے تو دارالخلافت کا ہر فرد ہر کھلے اجلاس میں حاضر کرنے کا حق رکھتا تھا نہ صرف جمعہ کی نماز میں بلکہ ہر لمحہ جب بھی کسی کو شکایت پہنچتی وہ عسکر کا دامن تھام لیتا۔

عمر فاروق کی طرح ان کے گورنر عوام کے محاسب اور رائے علمہ کے پابند تھے۔ رائے عامہ جس گورنر کی معزولی چاہتی۔ عمر فاروق سے معزول کر دیتے۔ اگر شکایت سخت ہوتی تو باقاعدہ مقدمہ چلتا اور مجرم سزا پاتا۔

شاہ ولی اللہ نے ایسی کئی مثالیں لکھی ہیں۔ جب گورنر ولی کو سزائیں دی گئیں اور حج کے موقع پر لاکھوں کے

مجمع میں ان کے اعمال و افعال پر تنقید کی گئی۔ بیچ کے دنوں میں عمر فاروق شکی طرف سے یہ عام منادی تھی کہ جس کسی عامل کے خلاف رعایا کے کسی فرد کو شکایت ہو علی الاطلاق اس کا ذکر کرے۔

کوفہ اور بصرہ کے گورنری باران دونوں مقامات کے باشندوں کے کہنے پر بدے گئے۔ حضرت سعد بن ابی وقاص بڑے صحابہ میں سے تھے۔ کوفہ والوں نے جب ان کی سبھی شکایت کی تو انہیں بھی برطرف کر دیا گیا۔ برطرفی کے علاوہ بڑے صوبوں کے لوگوں سے گورنروں کے تقرر کے وقت عام رائے طلب کی جاتی۔ بصرہ، شام اور کوفہ بڑے صوبے تھے۔ ان کے لوگوں نے جن جن لوگوں کے نام پیش کیے انہیں گورنری کی مسند پر بیٹھایا گیا۔ اس کے علاوہ ہر صوبے کے ممتاز لوگ سال میں کئی کئی بار مدینہ آتے اور فاروق شکی کے گورنروں پر تنقید کرتے۔ یہ جمہوریت کی کتنی ترقی یافتہ اور کتنی عمدہ اور اعلیٰ صورت ہے جس کو فاروق شکی نے رائج کیا تھا۔

جمہوری نظام کی غرض اس کے سوا کوئی دوسری نہیں کہ عوام کو حکومت کے کاروبار میں صرف حصہ ملے بلکہ ان کی آواز زیادہ سے زیادہ موثر ہو۔ فاروق شکی کے دور میں ان کی آواز اس حد تک موثر تھی کہ وہ جس گورنر کو چاہتے بدل دیتے جس کے خلاف چاہتے شکایت کرتے حتیٰ کہ فاروق شکی ہر فعل پر تنقید کر سکتے۔ عمر فاروق کا خطبہ جو انہوں نے ایک بار حج کے موقع پر دیا اور جسے امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں نقل کیا ہے۔ ہمارے اس دعویٰ کی تصدیق کرتا ہے۔ انہوں نے لاکھوں اشخاص میں کوڑے ہو کر کہا۔ مجھے تمہارے مال پر اتنا حق ہے جتنا کہ شیم کے مال پر اس کے گران کو ہوتا ہے۔ اگر میری حالت بہتر ہوگی تو میں اس میں سے کچھ نہ لوں گا۔ اگر محتاج ہو گا تو ان کا جو کھانے کو کفایت کرے تم لوگوں کے مجھ پر بہت سے حق ہیں۔ تم مجھ سے ان کے سبب جواب طلب کر سکتے ہو۔ تم مجھ سے کہہ سکتے ہو میں ملک کے خراج اور مال غنیمت کو ضرورت کے بغیر جمع نہ کروں۔ اسے بلا جا صرف نہ کروں۔ تمہارے روزیے بڑھاؤں تمہاری سرحدوں کو محفوظ کروں اور تمہیں خطروں میں نہ ڈالوں۔

یہ محض کہنے کی بات نہ تھی، عام صحابہ مجمع عام میں کھڑے ہو کر ان سے پوچھتے تمہارا کرتا ہمارے کرتے سے لمبا کیوں ہے۔

امام ابو یوسف لکھتے ہیں کہ ایک بار ایک شخص نے فاروق شکی سے کہا۔ عمر خدا سے ڈرو۔ لوگوں نے پاس دواب کی بنا پر اس شخص کو اس انداز گفتگو پر تنبیہ کی مگر فاروق شکی نے فرمایا۔ انہیں کہنے دو۔ یہ ان کا حق ہے۔ اگر میں ان کا یہ حق نہ مانوں تو کسی کام کا نہیں اگر یہ مجھے نہ ڈانسیں تو یہ اپنا فرض پورا نہ کریں گے۔

جمہوریت کی اس سے زیادہ فاضل ماس سے زیادہ مکمل اور اونچی شکل اور کیا ہو سکتی ہے۔ کہ ایک جمہوری راہ گیر کو امیر یا صدر مملکت سے ہر قسم کی بات کہنے اور استصواب کرنے کا حق حاصل ہو گا تو یہ ایک بہت ہی کمزورہ مثال ہے لیکن تاریخ کے سامنے آئی۔ ابو لؤلؤ ایک لوہا ریزہ دور تھا اس نے بازار میں روک کر عوام سے شکایت کی تھی کہ وہ اس کے

ملک کو زیادہ مزدوری لینے سے نہیں روکتے۔ جمہوریت کے اس دور میں یہ حق بڑی بڑی شخصیتوں کو حاصل نہیں ہوتا۔ نوآبادیاں منظم تھے سستی چلی جاتی ہیں۔ مگر ان کی آواز کوئی صدرِ مملکت نہیں سنتا۔ جتنی کہ شہری مزدوروں کی آواز اس دور کی جمہوریت کے صدوروں کے کانوں تک نہیں پہنچتی۔ مزدور یونینیں بناتے ہیں۔ ہڑتالیں کرتے ہیں۔ یہ ہڑتالیں مہینوں چلتی ہیں۔ مگر صدر جمہوریہ اپنے کانوں میں روٹی ٹھونس کر بیٹھے رہتے ہیں۔ ملکوں پر فوجیں چڑھا دی جاتی ہیں۔ مگر ان سے پوچھا نہیں جاتا۔ اور ذرا دق اپنی ملت کے افراد تو الگ رہے ذمیوں پر محصول عاید کرتے وقت ان سے کئی کئی بار رائے پوچھتے۔ ان سے کہتے اپنی شکایات اور حالات پیش کرو۔

جمہوریت کی یہ شکل جسے عرفاً روق نے روشناس کرایا۔ تاریخِ ثقافتِ عالم میں اپنی نظیر آپ ہے۔  
علا مغرب نے گو خلافتِ راشدہ کو شفہی حکومت کی ایک شکل قرار دیا ہے۔ مگر ان کے پاس اس بات کا کیا حجاب ہے کہ عمر نے جس انداز میں حکومت کی، جو مسلک اختیار کیا۔ جس طرح بات بات پر عوام سے رائے لی اور اس رائے پر عمل کیا۔ وہ اگر ان کے خیال میں جمہوریت نہ تھی تو کیا تھی؟

ہمارا لودھوی ہے کہ ملتِ اسلام نے جمہوریت کی جو شکل دینا کو سی وہ ثقافتِ اسلامیہ ہی میں نہیں ثقافتِ عالم میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ وہ اتنی مکمل اور جامع ہے۔ جتنی کوئی دوسری جمہوریت نہیں ہے۔  
جمہوریت کی اس سے بہتر کیا صورت ہو سکتی ہے کہ عرفاً روق نے اپنے بعد ملت کے امیر کے انتخاب کیلئے جو کونسل تجویز کی اس میں اپنے بیٹے عبداللہ بن عمرؓ کو ان کی دانائی ان کی محفلہ فہمی اور فہمت کی بنا پر ایک رکن منتخب کیا۔ مگر ان پر پابندی لگا دی کہ وہ خود کو امیر وار نہ بنائیں۔ صرف دوسروں کے انتخاب میں حصہ لیں۔  
کتاب الخراج کی روایت ہے حضورؐ نے اپنے والی یمن کو یمن روانہ کرتے وقت تلقین کی۔

”خبروا بظلم کی پکار اور خدا کے مابین کوئی حجاب نہیں ہے۔“  
اسلامی حکومت کے نظم و نسق کی بنا اس بات پر رکھی گئی کہ کہیں کسی شخص پر زیادتی اور ظلم نہ ہونے پائے  
اسلامی حکومت اس دنیا کے توتیر خدا کی نائب تھی وہ یہ بات کبھی گوارا نہ کر سکتی تھی کہ اللہ کے بندوں کے حقوق غضب کئے جائیں۔

اسلام سے پہلے دنیا میں جتنی حکومتیں بنیں۔ ان میں چند فرمانرواؤں کو چھوڑ کر اکثریت ایسے لوگوں کی تھی جو کمزوروں اور طرحوں کو دباتے، ان کا مال چھینتے ان کی آبرو لوٹتے اور ان پر اس طرح حکومت کرتے جیسے وہ آدمی نہ تھے۔  
اسلام اس قسم کے نظامِ حکومت کے سخت خلاف تھا جس میں غریب کی آواز نہ سنی جائے و نیا بھر کی حکومتوں اور اسلامی حکومت میں یہی بات مابہ الامتیار ہے۔ رسول اللہ جب تک اس دنیا میں رہے۔ اپنے ساتھیوں کو انسانی حقوق کی پاسداری کی تعلیم دیتے رہے۔ رسول اللہ کے بعد جب صدیقؓ نے ان کی جگہ سنبھالی تو انہوں نے بھی اسی بات

کوٹھڑا دکھا حضرت فاروقؓ نے تو یہ اصول بنالیا تھا کہ جب بھی کسی عامل کا تذکرہ کرتے، اس کے اعمال و جائداد کی فہرست مرتب کر لیتے۔ یہ فہرست دفتر میں محفوظ رکھ لیتے تاکہ اس عامل کی کارگزاری اور آمدنی کا پورا حساب کر سکیں۔ حضرت فاروقؓ جب بھی کسی عامل کو باہر بھیجتے، اس سے انسانوں کے ساتھ بھلائی کرنے کا عہد لیتے۔ ایک موقع پر انہوں نے اپنے عامل کو صاف اور واضح لفظوں میں تنبیہ کی:-

”خیال رہے میں نے آپ لوگوں کو امیر اور سخت گیر بنا کر نہیں بھیجا۔ آپ امام بنائے گئے ہیں۔ آپ کا مقام یہ ہے کہ لوگ آپ کی پیروی کریں۔ آپ مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کریں۔ انہیں سزائیں نہ دیں۔ ماریں نہیں، رسوا نہ کریں۔

ان کے لئے اپنے دروازے بند نہ کریں۔ تاکہ زبردست کمزور کو دبا نہ لے۔ اپنے آپ کو ان پر مقدم نہ رکھیں اگر آپ ایسا کریں گے تو گویا ان پر ظلم کریں گے۔“  
نہ صرف عامل کو ان کے فرض منصبی کی تلقین کی بلکہ جمع کے موقع پر جب لاکھوں مسلمان جمع تھے مسلمانوں سے کہا: ”ساتھیو! جو لوگ عمال بنا کر تمہارے ہاں بھیجے جاتے ہیں۔ وہ اس لئے نہیں بھیجے جاتے کہ تمہیں طمانچہ ماریں۔ تمہارا مال چھینیں۔ میں انہیں اس لئے تمہارے ہاں بھیجتا ہوں کہ وہ تمہیں رسول اللہؐ کا طریق سکھائیں۔ اگر میرے کسی عامل نے اس کی خلاف ورزی کی ہو تو مجھ سے کہو۔ میں اس سے بدلہ لوں۔“  
عمر بن العاصؓ کو نہ صرف اس مجمع میں موجود تھے۔ انہوں نے حضرت عمرؓ سے پوچھا:-  
”اگر کوئی عامل تادیب کے لئے رعایا کے کسی فرد کو مزادے تو کیا پھر بھی آپ انتقام لیں گے؟“  
حضرت فاروقؓ نے مجمع عام میں قسم کھائی اور کہا:-

”ہاں میں ایسا کروں گا۔ میں نے رسول اللہؐ کو ایسا کرتے دیکھا۔ خبردار! مسلمانوں کو مارنا نہیں، ورنہ وہ رسوا ہو جائیں گے ان کے حقوق غصب نہ کرو۔ ورنہ وہ نافرمانی پر مجبور ہوں گے۔“

یہ محض لفظی تلقین نہ تھی۔ وہ اس پر عمل بھی کرتے۔ انہوں نے عمال کے احتساب کے لئے ایک محکمہ قائم کر رکھا تھا۔ وہ عادل اور معتبر اشخاص کو عمال کے محاسبہ کے لئے تمام صوبوں میں بھیجتے رہتے۔ یہ محاسب رعایا سے ملنے اور عمال کے طریق کار پر ان سے رائیں لیتے۔ اگر حضرت فاروقؓ کو کبھی معلوم ہوتا کہ عمال نے کسی کے ساتھ زیادتی کی تو وہ انہیں کڑی سزائیں دیتے

عیاض بن غنمؓ کو روضہ کا واقعہ تو تاریخ عالم میں منفرد ہے۔ عیاض کے خلاف شکایت تھی کعبہ دربان رکھتے ہیں۔ اور ایک بدلیک لباس پہنتے ہیں۔ ان کا یہ طریق کار حضرت فاروقؓ کی واضح بدلیات کے خلاف تھا۔ فاروقؓ کی ہدایت تھیں کہ نہ کوئی گورنر باریک لباس پہنے اور نہ

دروازے پر دربان رکھے تاکہ عوام اور اس میں کوئی پردہ حائل نہ ہو۔ عیاض کے خلاف یہ شکایت فاروق کے پاس آئی تو انہوں نے محمد بن مسلمہؓ کو تحقیقات کا حکم دیا۔ اور فرمایا اگر شکایت صحیح ہو تو عیاض جس حال میں ہوں انہیں میرے پاس لے آؤ۔ محمد بن مسلمہ عیاض سے ملنے کے لئے گئے۔ عیاض کے دروازے پر دربان بھی تھا اور ان کے کپڑے بھی باریک تھے۔ انہوں نے عیاض کو فاروقؓ کا حکم سنایا اور ساتھ لے کر مدینہ آئے۔

بظاہر یہ قصور کوئی بڑا قصور نظر نہیں آتا۔ عیاض معمولی آدمی نہ تھے۔ صحابی رسولؐ تھے۔ اور پھر ایک صوبہ کے گورنر تھے۔ مگر عمرؓ نے انہیں معاف نہیں کیا۔ تنبیہ کافی نہیں سمجھی۔ بکریوں کا گلہ منگوا یا۔ کبلی کا لباس پہننے کو دیا۔ اور حکم دیا۔ اس گلے کو چراؤ بھی اور پانی بھی پلاؤ۔ کئی دن تک ان سے یہ مشکل کاہم لیا۔

یہ معمولی سزا نہ تھی۔ پورے عالم اسلام میں یہ خبر پھیل گئی، کہ عیاضؓ کو فاروقؓ نے کیا سزا دی ہے۔ اسی قسم کا ایک دوسرا واقعہ سعد بن ابی وقاصؓ کا ہے۔ وہ کوفہ کے گورنر تھے، انہوں نے اپنے مکان کے آگے ایک ڈیوڑھی بنالی تھی یعنی ایک قسم کا عوام میں اور خود میں شامل کر لیا تھا۔ اب عوام بے دھڑک ان کے پاس نہ آ سکتے تھے۔ ان کی تادیب کے لئے بھی محمد بن مسلمہؓ ہی بھیجے گئے۔ انہیں اجازت دی گئی تھی کہ گر ڈیوڑھی ہو تو اسے آگ لگا دیں۔ انہوں نے ڈیوڑھی دیکھی تو اسے آگ لگا دی۔ اور جب تک ڈیوڑھی جل نہ گئی۔ سعد بن ابی وقاصؓ سے کوئی بات نہ کی۔ لوگوں نے یہ ڈیوڑھی جلتی دیکھی تھی اور جان لیا تھا یہ کیوں جلائی گئی ہے۔

موجودہ دور میں گویہ واقعہ کچھ نا ممکن سا معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس وقت یہ ممکن تھا۔ اور یہی وجہ تھی کہ اسلامی حکومت نے ہر دلعزیزی کی سزا پائی اور اسلام کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوا۔

فقہ عمر

مصنف مولانا ابو نعیم امام خان  
قیمت چار روپے

افکار ابن خلدون

مصنف مولانا محمد حنیف ندوی  
قیمت تین روپے آٹھ آنے

میجر ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

## ہماری مسجدیں ورائے مساجد

(اس مضمون میں ایک مشہور خطیب مسجد نے اپنے تاثرات و تجربات قلبند کے ہیں اور یہ حقیقت ہماری بیشتر مساجد کا صحیح نقشہ ہے۔ اسلامی معاشوں میں مساجد کی جواہریت ہے وہ کسی صراحت کی محتاج نہیں لیکن نا اہل متولیوں اور اسلامی تعلیمات کے ناواقف اماموں اور خطیبوں نے اسلام کے مقاصد کو نقصان پہنچا کر مسجدوں کو اپنی مقصد براری کا ذریعہ بنا دیا ہے۔ اختلافات کا اٹھارہ بنادیا ہے۔ یہ صورت حال فوری توجہ کی محتاج ہے۔)

میری زندگی کا بیشتر حصہ درس و تدریس اور خطابت و امامت میں گزرا ہے۔ زندگی کے اس عرصے میں طویل عرصہ میں میں نے جو تلخ تجربات و مشاہدات حاصل کئے، میں ان کو ارباب فکر و نظر اور قارئین کرام کے سامنے اس لئے پیش کر رہا ہوں کہ وہ اپنی مذہبی زندگی کی اُن بنیادی خامیوں، خرابیوں، کوتاہیوں اور بربادیوں کی طرف متوجہ ہوں جو اندر ہی اندر مسلمانوں کو گھٹن کی طرح کھائے جا رہی ہیں، اُن کی تنظیم و بیداری اور دینی و دنیوی ترقی کی راہ میں نفل ہیں، جو مغرب زدہ لطیفہ اور سنجیدہ دشمن لوگوں کو مساجد اور آئمہ مساجد سے دور کئے ہوئے ہیں اور جن کی وجہ سے اسلام بہت بڑی طرح بدنام ہو رہا ہے۔

ان چیزوں کو بیان کرنے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے مساجد کی اہمیت و عظمت اور خطابت و امامت کے منصبِ خطیب کی بلند و شان بیان کر دی جائے۔

مساجد کی تولیت کن کو؟ یہ ایک آفتاب سے زیادہ روشن حقیقت ہے کہ مسلمانوں کی تعمیر و اصلاح اور تنظیم و تہذیب دینی ہے؟ بیداری میں مساجد کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ مسجدیں اللہ کا گھر اور مولانا محمد علی خاں نور اللہ مرقدہ کے الفاظ میں کعبہ کی بیٹیاں ہیں۔ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد اسلامی مملکت اور خلافتِ الہیہ کے قیام کے لئے سب سے پہلا کام جو کیا تھا وہ مسجد کی تعمیر تھا۔ اسی مسجد میں انحضرت اسلامیہ کا سنگ بنیاد رکھا گیا۔ عہدِ نبوت کے مسلمانوں کو یہیں سے ایمان و اخلاق، تقویٰ و لہارت، خوف و خشیت، محبت و اخوت، نظم و اتحاد، یک جہتی و ہم آہنگی اور جہان بینی و کشور کشائی کی وہ دولت و طاقت ملی جس نے اقصائے عالم میں پاکیزگی حیات کا نور پھیر دیا۔ حق و عدل کے ٹوٹے بجا دیئے، ارتقاء انسانیت اور فلاح انسانیت کی تمام راہیں کھول دیں۔ اور جس کے سامنے دنیا کی تمام طاغوتی طاقتوں نے خائب و خاسر ہو کر دم توڑ دیا۔



مسجدوں ہی سے تو وہ علماء و فضلاء، فقیہ و حکیم، مدبر و منظم، مجاہد و فاتح اور مقنن نکلتے تھے جن سے خدا پرستی و نیک عملی خدمت انسانیت، مسرت افزا تمدن و حضارت، عدل پرور سیاست و معیشت اور انسانیت نواز افکار و اعمال نے جلا پائی۔ انہی کے نقوش قدم تو ہیں جو آج بھی دنیا کے مفکرین و مدبرین کو امن و سلامتی اور نجات و کامرانی کی طرف رہنمائی کر رہے ہیں مساجد کی اسی اہمیت و عظمت کی بنیاد پر ارشاد باری ہے :

ماکان لکم شکرین ان یعمروا مسجد اللہ  
شہدین علی انفسہم یا الکفرط اولئک  
حبطت اعمالہم فی النار ہم خلدون  
انما یعمروا مسجد اللہ من امن باللہ  
والیوم الآخر و اقام الصلوٰۃ و اتی الزکوٰۃ  
ولم ینحش الا اللہ تفعلوا اولئک  
ان یکونوا من المہتدین ہ (پارہ ۱۰، التوبہ)

مشرکین کا کام نہیں کہ اپنے آپ پر کفر کی گواہی دیتے ہوئے اللہ کی مسجدوں کو آباد کریں۔ ان کے عمل بے کار ہیں اور وہ آگ میں ہمیشہ رہیں گے۔ اللہ کی مسجدیں تو صرف وہی آباد کرتے ہیں جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان لائے اور جنہوں نے نماز کو قائم کیا اور زکوٰۃ دی اور اللہ کے سوا کسی سے نہ ڈرے۔ سو آمید ہے کہ یہ ہدایت پانے والوں میں سے ہوں۔

ان آیتوں میں یہ بیان ہوا ہے کہ مسجدوں کی تعمیر کون نہیں کر سکتے اور کون کر سکتے ہیں۔ یہاں یعمروا عمارت کے الفاظ آئے ہیں جو ویران کرنے کی ضد ہیں۔ ویران کرنے کی ضد آباد کرنا۔ مسجد کے آباد کرنے کے مفہوم میں عند الضرورت ان کی شایان شان تعمیر اشیاء ضروریہ کا فکر و اہتمام، نفاست و پاکیزگی، زینت و آرائش، ائمہ اور خادموں کا تقرر، افان و جماعت کا باقاعدہ انتظام اور اسلامی مقاصد کا پورا ہونا وغیرہ یہ سب چیزیں داخل ہیں یعنی جن جن چیزوں سے مسجدوں کی رونق بڑھے، تمازیوں میں حجازی اوصاف پیدا ہوں اور اسلامی انقلاب کی راہ صاف و ہموار ہو وہ سب کی سب تعمیر مسجد کے مفہوم میں شامل ہیں۔

مطلب یہ کہ مسجدیں خدائے واحد کی عبادت و پرستش کے لئے وقف ہوں۔ خدا پرستی، نیک عملی، تقویٰ و طہارت، محبت و اخوت اور روحانی عروج و ارتقاء کا منبع ہوں اور وہ قلوبِ مومنین کو کھینچنے اور ایمانی اوصاف و خصائص حاصل کرنے کا ذریعہ ہوں۔ اس لئے ان کے متولی، مجاور ائمہ، خادم اور آباد کار لوگ وہی ہو سکتے ہیں جو دوسروں سے زیادہ اسلامی سیرت و کردار رکھتے ہوں اپنے اخلاق و اعمال میں بلند و ممتاز ہوں اور خدائے قدوس کی صفاتِ خداوندی اور حقوق و اختیارات میں دوسروں کو شریک نہ کرتے ہوں، یعنی ان بد اخلاقیوں اور بد کرداریوں سے پاک ہوں جن کو قرآن حکیم میں شرک، فسق اور ظلم سے تعبیر کیا گیا ہے۔

ہمارے مساجد کے متولی۔ اسلام تو یہ چاہتا ہے کہ مساجد کے متولی وہ حضرات ہوں جو صحیح اسلامی صفات کے مالک ہوں، مگر ہمارے یہاں یہ حال ہے کہ مساجد کی تولیت کسی کو سپرد کرتے وقت سرے سے یہ دیکھا ہی نہیں جاتا

کہ قرآن اس بارے میں کیا کہتا ہے۔ مساجد سے تعلق رکھنے والے نمازی قرآن اور اسلام کو بالائے طاق رکھ کر صرف یہ دیکھتے ہیں کہ ہمارے محلہ میں سب سے زیادہ دُنیوی وجاہت رکھنے والا، سب سے زیادہ با اثر، سب سے زیادہ حکام رس اور بڑا دولت مند کون ہے۔ جو اُن کے اس معیار پر پورا اُترتا ہے بس اُسی کے سر پر تولیت کا تاج دھر دیا جاتا ہے۔ یعنی وہ صرف یہ دیکھتے ہیں کہ کس کے اثر سے زیادہ چندہ ہو گا اور مسجد کا کام چلے گا۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ فساق و فجار تک متولی بن جاتے ہیں۔

ناہل اور اسلامی سیرت و کردار سے محروم متولیوں کی تولیت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تھوڑا بہت مسجدوں کا کام تو چل جاتا ہے۔ مگر مسجدیں حقیقی نورِ ایمان اور پاکیزگی حیات کی اثر آفرینی سے محروم ہو جاتی ہیں۔ ان کی تولیت میں اسلامی مقاصد و مطالبات پورے نہیں ہوتے یعنی اقامتِ صلوٰۃ سے اسلام کے پیشِ نظر روحانی اور اخلاقی پاکیزگی کا جو پروگرام ہے وہ دھڑے کا دھڑا رہ جاتا ہے۔ مسجد کا متولی ایک شخص ہو یا ایک مجلس منظمہ دونوں صورتوں میں نتائج یکساں رونما ہوتے ہیں۔ آمریت یا جمہوریت سے کوئی فرق نہیں۔ بے شعوری، بد انتظامی اور نا اہلی خواہ ایک شخص سے متعلق ہو یا سو پچاس اشخاص سے بہر حال نتائج آفرینی میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

اسلام صرف اثر و سرور، دولت و ثروت اور انتظامی قابلیت ہی نہیں چاہتا بلکہ ان چیزوں سے بڑھ کر ذہن رسا، قلب صافی، مستقیم نظر اور خلوص و ایثار کا بھی طلب گار ہے۔ مگر آہ یہ بنیادی چیزیں ہمارے متولیانِ کرام کے پاس کہاں؟ اس کا یہ مطلب ہرگز ہرگز نہیں کہ تمام کے تمام متولیوں کا یہی حال ہے۔ اللہ کے فضل سے ہمارے یہاں کچھ خدا پرست، متقی، مخلص، باشعور، دیانت دار اور قابلِ متولی و منتظم بھی ہیں۔ لیکن بحث تو عمومی حالت سے ہو رہی ہے نہ کہ مستثنیات سے۔ حکم تو کثرت پر لگایا جاتا ہے۔ بتلانا یہ ہے کہ اکثریت ایسے متولیوں کی ہے جن سے مساجد کی آبادی کا وہ مقصد پورا نہیں ہوتا جو اسلام کے پیشِ نظر ہے۔

بد انتظامیاں اور خرابیاں۔ ناہل متولیوں اور منتظمین کی وجہ سے پہلی خرابی تو یہ رونما ہوئی کہ مسجدیں اللہ کے لئے نہ رہیں۔ اللہ کے گھروں پر فرقوں، جماعتوں اور پارٹیوں کا قبضہ ہو گیا۔ متولی اور منتظم جن فرقہ جس جماعت اور جس پارٹی سے تعلق رکھتے ہیں بس وہ اپنے مخصوص عقائد و اعمال ہی کو اسلام سمجھ کر اور دوسرے فرقوں، جماعتوں اور پارٹیوں کو کافر، مشرک، بدعتی، گمراہ، فتنہ پرور اور خود غرض ٹھہرا کر اُن پر اپنی مسجدوں کے دروازے بند کر دیتے ہیں۔ غضبِ خدا کا مسجدوں پر دیوبندیت، بریلویت، سنیت اور شیعیت کے بورڈ لگے ہوئے ہیں اور وہ مسجدیں جن سے مسلمانوں کو باہمی محبت و اخوت کا سبق ملنا چاہئے تھا انہی سے باہمی نفرت و حقارت، بغض و عناد، فرقہ بندی، انتشار پسندی اور فساد انگیزی کو تقویت مل رہی ہے۔

پورے پاکستان میں کوئی ایسی مسجد نظر نہیں آتی جہاں سے اُسی ایمان و تقوے اور محبت و اخوت کا درس

مل رہا ہو جس کا مطالبہ اسلام کر رہا ہے۔ ملوکیت و ملائیت کی آمیزش ولے اسلام کی تبلیغ و اشاعت ہر مسجد سے ہو رہی ہے مگر عہد نبوت اور خلافت راشدہ ولے حقیقی اسلام کی آوازیں سے بھی بلند نہیں ہوتی۔ احیاء اسلام اور مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی تمام راہیں بند پڑی ہیں مگر اقامتِ دین اور اسلامی انقلاب کے خواب دیکھے جا رہے ہیں۔ کون نہیں جانتا کہ عہد نبوت میں تطہیرِ فکر، تعمیرِ سیرت اور اقامتِ دین کا کام مسجدِ نبوی سے شروع ہوا تھا مگر ہماری مسجدوں میں اس کام کا نشان تک نہیں ملتا۔

مساجد کے بے شعور اور نااہل متولی و منتظمین اپنے اپنے مخصوص عقائد و اعمال اور اغراض و مفاد کو سامنے رکھ کر ائمہ اور خطباء کا تقرر کرتے ہیں۔ جو ان کے اپنے معیار پر پورا اترے وہی اپنی مسجد میں خدائی فوجدار اور جنت و دوزخ کا ٹھیکیدار بن کر بیٹھ جاتا ہے اور فی سبیل اللہ نفاذ کا محبوب و مرغوب مشغلہ شروع کر دیتا ہے۔ اسلام کی برتری، مسلمانوں کی بہتری، کتاب و سنت کے مطابق صحیح رہبری اور خدمتِ دین کا جذبہ صادق نہ منتظمین میں ہوتا ہے اور ائمہ و خطباء میں۔ وہ جانتے ہی نہیں کہ خطابت و امامت کے منصبِ جلیلہ کی حقیقی قدر و قیمت کیا ہے۔ یہ منصب کن فکری صلاحیتوں، علمی قوتوں اور ذمہ داریوں کا طلبگار ہے۔ مردہ بہشت میں جائے یاد دوزخ میں یا رول کو اپنے حلوے مانڈے سے کام۔

منتظمین اور خطباء و منتظمین مساجد کو اگر اپنے ڈھب کے ائمہ و خطباء مل جائیں تو بس کاروبارِ تفریق و خود غرضی بڑی خوبصورتی اور آسانی کے ساتھ چلتا رہتا ہے اور اگر سوء اتفاق سے ان کو لیڈر قسم کے خطیب و امام مل جائیں تو بس مجلسِ منتظمہ اور خطیب صاحب میں حصولِ عز و جاہ اور بالادستی کی جنگ شروع ہو جاتی ہے مجلسِ منتظمہ اپنا انتظام اور بالادستی قائم رکھنا چاہتی ہے اور خطیب صاحب اپنی جامعہ مسجد میں اپنا جھنڈا گاڑنا اور نمازیوں پر اپنا سکہ رواں کر دینا چاہتے ہیں۔ اس کش مکش میں بعض اوقات کالمِ گلوچ، مارپیٹ اور مقدمہ بازی تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔

ہمارے ائمہ مساجد۔ اگر اسلامی سیرت و کردار اور اسلامی مقاصد و مطالبات کو مد نظر رکھا جائے تو ائمہ مساجد کو نسبتاً سب سے زیادہ بلحاظ علم و عمل اور بلحاظ اخلاق و تقویٰ بلند، پاکیزہ اور ممتاز ہونا چاہئے۔ اگر وہ علمی اور اخلاقی اعتبار سے متقدموں سے بھی زیادہ پست و جاہل ہوں تو مقصدِ امامت ہی فوت ہو جاتا ہے۔ بد قسمی سے ہمارے ائمہ مساجد کی حالت حد سے زیادہ ناگفتہ بہ ہے۔ مقتدر و بااثر مسلمانوں نے ان کو حد سے زیادہ ذلیل و خوار کر رکھا ہے۔ دیہات میں تو وہ "کین" کے زمرہ میں داخل ہیں۔ قصبات و شہروں میں جو تھوڑی بہت عزت و قدر ہے وہ بھی رسمی، سطحی اور جذباتی۔ شہروں کی خطابت و امامت کا کانٹوں بھرا تاج کسی عالم کے سر پر اس لئے رکھا جاتا ہے کہ خدا و نمان دولت و اقتدار کی خدائی قائم رہے، وہ عوام کو

خیالی جنت اور جذبات کی دنیا میں مست و مگن رکھیں تاکہ بڑوں کو کسی قسم کا خطرہ لاحق نہ ہو۔ ہماری قوم کے سربراہوں نے نہ مساجد کی اہمیت کو سمجھا، نہ اقامتِ صلوٰۃ کا مقصد سمجھا اور نہ ائمہ مساجد کی قدر و قیمت کو پہچانا سب چیزوں کو بازیچۂ اطفال اور اپنے اغراض و مفاد کا آلہ کار بنا کر رکھ دیا گیا۔

دوسری طرف یہ ہوا کہ قوم کے سربراہوں نے ان کو پست و پامال کیا ہی تھا، انہوں نے بھی خود اپنے آپ کو جہالت و حماقت، خوشامد و چالپوسی، زمانہ شناسی، تنگ نظری، کور و زوقی، پست بہمی اور شکم پرستی کا جسمہ اور شاہکار بنالیا۔ یہ اپنے ساتھ قوم کو بھی لے ڈوبے۔ نفس پرستی اور خواہشات کی پیروی کے ایسے ایسے نمونے دکھائے تو شرافت و انسانیت پسینہ پسینہ ہو کر رہ گئی۔

ائمہ مساجد اور شرک و بدعت۔ سب جانتے ہیں کہ توحید کا قیام، شرک کا بالکلیہ استیصال، اتباع سنت اور اجتناب بدعت اسلام کے اہم اور بنیادی مقاصد ہیں۔ اگر یہ مقاصد مساجد اور ائمہ مساجد کے ذریعے پورے ہوتے رہتے تو آج ہمارے عوام کی اکثریت اس بُری طرح شرک و بدعت کے سیلاب میں نہ بہتی کہ وہ بتیس کروڑ دیوتاؤں کے پجاریوں اور مشرکین مکہ کو بھی پیچھے چھوڑ گئی ہے۔ وہ کونسی قسم کا شرک ہے جس میں ہم چوٹی کے مقام پر نظر نہیں آتے۔ وہ کونسی بدعت ہے جس کو ہمارے اندر فروغ حاصل نہیں۔ فسق و معصیت کی بات چھوڑئیے، اُس کا ذکر نہیں۔ بات تو شرک و بدعت کی ہے یہی تو وہ دو بلائیں ہیں جو ہدایت یافتہ قوموں کا دل و دماغ چھایا کرتی اور ان کو پستی و ذلت کے تحت الشرائے میں اتارا کرتی ہیں۔ آج یہی تو وہ دو بنیادی گمراہیاں ہیں جن کی وجہ سے عوام کی نگاہوں سے حقیقتِ اسلام اوجھل ہے۔ اور جو مسلمانوں کو اسلام کی راہِ راست پر نہیں آتے دیتیں۔

اس اُمت میں یہ دو گمراہیاں صدیوں سے نفس پرست یاوشاہوں، زر پرست علماء و سوء اور ریاکار اور بناوٹی صوفیہ کے ہاتھوں پر وان چڑھتی چلی آرہی ہیں۔ اس اُمت میں جتنی بھی گمراہیاں اور فتنے پیدا ہوئے ان سب کا منبع شرک و بدعت ہے۔ انہی کے پردہ میں تمام خود غرضیاں اور نفس پرستیاں تقدس کے پڑوں میں پرورش پاتی ہیں اور بگڑتی ہوئی قوموں کو دولت و اقتدار کا پرستار بناتی ہیں۔ عوام غیر اسلامی باتوں کو اپنا دین و ایمان اور نیکی و عبادت سمجھتے ہیں اور ائمہ مساجد کا فرض ہے کہ ان کو اس گمراہی سے نکالیں لیکن اس کے برعکس اس تباہ کن شرک و بدعت کو ہمارے ائمہ مساجد سے تقویت مل رہی ہے۔ اس لئے کہ شرکیہ مفاد و اعمال اور مبتدعانہ لہو و لعب سے ائمہ مساجد کی آمدنیاں ہوتی ہیں۔ ان کو روٹیاں ملتی ہیں۔ ان کی جتنی بھی ضروریات پوری ہوتیں اور حاشی مفاد حاصل ہوتے ہیں ان کا زیادہ تر حصہ شرک و بدعت پر ہی مبنی ہوتا ہے۔ یہی تو وجہ ہے کہ خود غرض، نفاق انگیز اور شکم پرست ائمہ مساجد دوسرے فرقوں کے بڑے بڑے راہد و متراض بزرگوں تک کو ہدفِ مطاعن بناتے رہتے ہیں۔ ان پر کفر کے فتوے لگاتے، ان کو انبیاء علیہم السلام اور بزرگان

دین کی توحید کرنے والا بتلاتے اور مسلمانوں کو ان سے بیزار و متنفر کرتے ہیں۔

جن اختلافی مسائل میں مسلمان آپس میں لڑتے مارتے ہیں۔ ان کو زیادہ ہوا دینے والے اور مسلمانوں کو ہمرکبانے والے ائمہ مساجد ہوتے ہیں۔ انہی کی وجہ سے ہماری مسجدیں اکھاڑا بنی ہوئی ہیں۔ مسجدوں ہی سے عوام کو نفرت و بیزارگی، بغض و عناد اور اشتعال پذیری کا سبق ملتا ہے۔

لطف یہ کہ جو خطیب و امام دوسرے فرقے کے اکابر اور مسلمانوں کے خلاف بڑھو چڑھ کر اشتعال انگیز تقریریں کرے و حشرے سے مناظرے کرے چیلنج پر چیلنج دے۔ شیر بن کر اپنے حریفوں کو لٹکا دیتا ہے اور اپنے معتقدین کو ہر وقت آمادہ ہفساد رکھے بس وہی مسلمانوں میں مشہور و مقبول ہوتا ہے۔ اُسی کو سب سے بڑا عالم، محافظ دین، علمبردار شریعت، عاشق رسول، مجاہد اور غازی سمجھا جاتا ہے اور اُسی سے بڑے بڑے لوگ ڈرتے ہیں۔ ان تمام خرابیوں اور فساد انگیزیوں کی جڑ و شرک و بدعت، خود غرضی، معاشی مقاداد و فرقہ بند ائمہ مساجد کے اغراض ہیں۔

امامت کے جھگڑے۔ ہر وہ مولوی جس کے قبضہ میں کسی مسجد کی امامت آجائے وہ سب سے پہلے ملک و ملت کی ضرورتوں، وقت کے تقاضوں اور اسلامی حقائق و مقاصد کو پس پشت ڈال کر یہ کوشش کرتا ہے کہ مسجد کے منتظمین کو خوش رکھے، معتقدیوں پر اپنی تقدس مآبی اور علمی شان کا رعب طاری کر دے، ان کی فکری صلاحیتوں اور تنقیدی قوتوں کو مفلوج و ناکارہ بنا کر ان کے دل و دماغ کا مالک بن جائے۔ اس کو زیادہ سے زیادہ سہولتیں اور معاشی مفاد حاصل ہوں اور ہاتھ آئی ہوئی امامت کسی طرح ہاتھ سے نہ جانے پائے مسلمان بھائیوں میں جائیں۔ اسلام رہے نہ رہے۔ اور قیامت سے پہلے قیامت آجائے۔ مگر اس کی خطابت و امامت جانے نہ پائے۔ ورنہ سارا دین خطرہ میں پڑ جائے گا۔

خطیب و امام اس قدر حیلہ گری سے کام لیتے ہیں کہ وہ اپنی ہر کمزوری، بگڑائی، غلطی اور عیب و نقص کو بڑی آسانی اور خوبصورتی کے ساتھ شن و جمال اور شریعت تواری کی لباس پہنا کر اپنے معتقدوں کو دھواور مخالفوں کو دم بخود بنا کر رکھ دیتے ہیں۔ یہ علمبرداران شریعت لوگوں کی آنکھوں میں خاک جھونک دینے کے ایسے ماہر ہوتے ہیں کہ اپنی نفس پرستی کو اتباع شریعت بنا کر دکھا دیتے ہیں۔ یہ انہی کی توشعہ گری ہے کہ تعداد و دواج اور لونڈیوں کے مسئلہ میں اسلام کا اصل نقطہ نظر عوام کی نگاہوں سے اوجھل رکھا گیا ہے۔

ایسے نفس پرست ائمہ اپنی امامتوں کے تحفظ و بقا کے لئے اپنی ایک مضبوط پارٹی بنالیتے ہیں۔ اگر چند مخلص اور دیندار لوگ امام صاحب کے خلاف کوئی بات زبان پر لائیں تو وہ اندھے عقیدت مند اس کی زبان گدڑی سے کھینچ لینا چاہتے ہیں۔ اگر مخلصین و مصلحین کمزور ہوتے ہیں تو بچارے کلیجہ مسوس کر رہ جاتے ہیں اور اگر وہ مضبوط ہوتے تو وہ اپنا امام لے آتے ہیں۔ پہلا امام مسجد چھوڑنے میں نہیں آتا اور دوسرا امام گھس نہیں پاتا۔ دونوں پارٹیاں آپس میں لڑ لڑ مارتی ہیں۔ ہر جگہ اس قسم کی امامتوں کے جھگڑے سننے میں آتے رہتے ہیں۔

ائمہ مساجد کا علم و عرفان۔ یہ تو تھا ائمہ مساجد کی، نفاق انگیزی، فتنہ پروری اور اخلاق کا حال؛ اب ان کے علم و عرفان کی حقیقت بھی سن لیجئے زیادہ تر ائمہ مساجد وہ ہوتے ہیں جو کچی پکی روٹی، راہ نجات، منیت المصلیٰ، رکن دین انواع بارک اللہ، قصص الانبیاء، قصص المحسنین اور وڈی ہیرو وغیرہ کتابیں پڑھ پڑھ کر امام بن جاتے ہیں اور کچھ فاسخ التحصیل اور سند یافتہ مولوی بھی ہوتے ہیں۔ ان کا علم صرف فقہی و کلامی مسائل اور مخصوص افکار و اعمال تک محدود ہوتا ہے۔ فلسفیانہ مباحث، منطقیانہ باریکیوں اور اختلافی الجھنوں سے یہ بخوبی واقف ہوتے ہیں۔ اپنے مسلک و نظریہ کو اچھی طرح سمجھتے ہیں، اپنے اساتذہ اکابر اور مکتب فکر کی حمایت و اشاعت، ادب و احترام اور محبت و عقیدت میں بڑے سرگرم ہوتے ہیں لیکن ملک و ملت کے تقاضوں کو سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتے:

قوم کیا چیز ہے قوموں کی امامت کیا ہے؟

اس کو کیا جانیں یہ بجالیے دورِ رکعت کے امام

ان میں زیادہ تر ایسے ہوتے ہیں جن کو ملک و ملت کی سیاسی و تمدنی ضرورتوں، عصر حاضر کے تقاضوں اور تعمیر و اصلاح کے کاموں سے کوئی واقفیت نہیں ہوتی۔ یہ نہیں جانتے کہ ہم کیا تھے اور کیا بن گئے اور کیوں؟ دنیا میں کیا ہو رہا ہے اور کیا ہونا چاہئے؟ ہاں یہ ضرور جانتے اور چاہتے ہیں کہ دین کو فروغ حاصل ہوا اور بے دینی کو موت آجائے۔ مگر دین کو فروغ دینے اور اسلامی انقلاب برپا کرنے کا موجودہ تمدنی ارتقاء کو ملحوظ رکھتے ہوئے نبوی طریقہ کیا ہے؟ اور بے دینی کے شیوع کی راہیں کونسی ہیں؟ یہ مولانا بالکل نہیں جانتے۔ اسلامی دستور کا نام سن رکھا ہے، اس لئے حضرت اسلامی دستور چاہتے ہیں مگر اسلامی دستور کی حقیقت کیا ہے؟ یہاں حضرت کی سٹی گم۔

ہمارا زوال اور مولوی ہمارے عالم، امام اور مذہبی پیشوا پر اسلام نے قیادت دینے والی کی بڑی بڑی ذمہ داریاں ڈالی تھیں اور اس کو علوم نبوت کا وارث بنایا تھا مگر ان لوگوں کی اکثریت کو ان ذمہ داریوں کا شعور احساس تک نہیں۔ اس کی فکری خامیوں، عملی کوتاہیوں، اور طبعی سہل انگاریوں سے ہماری تاریخ بھر پور ہے۔ ہمارا امام اس امر کی سعی بلیغ کرتا رہا ہے کہ خود اپنے دماغ پر آنچ نہ آنے دے۔ کوئی دوسرا اس کی ذقنوں کا سامنا کرے اور وہ خود سکون و عافیت کی زندگی بسر کرتا رہے۔ وہ ہر وقت اور شکل کا مقابلہ کرنا اُس وقت تک ملتوی کرتا رہتا ہے جب تک وہ خود اُس کے سر پر آکر سوار نہ ہو جائے۔

صوفیہ عالم سے ہماری مذہبی، اخلاقی اور سیاسی اہمیت و عظمت حرفِ غلط کی طرح مٹ گئی۔ ہمارا امام اس کے ماتم کو کرتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ ایسا کیوں ہوا۔ وہ کونسی خرابیاں اور رکاوٹیں ہیں جو ہیں اسلام کی راہِ راست پر نہیں آنے دیتیں۔ ہمارا امام اس سے بھی باخبر نہیں۔ ہمارے زوال و انحطاط کے حقیقی اسباب کیا ہیں؟ اور کتاب و سنت کے مطابق عروج و ارتقاء کی سبیل اس زمانہ میں کیا ہے؟ یہاں بھی ہمارا امام طفلِ مکتب ہے۔

اس تنقید اور حقیقت بیانی سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہمارے ائمہ مساجد، عالمانِ دین اور مذہبی پیشواؤں میں ایک شخصیت بھی اس پایہ کی نہیں جو اسلام کی صحیح نمائندگی و ترجمانی کر سکے اور مسلمانوں کی بگڑی بنا سکے، اللہ کے فضل و کرم سے ہمارے ائمہ مساجد اور علماء میں ایسی ایسی مایہ ناز و ناز ہستیاں بھی خال خال ہیں جو ٹھیک ٹھیک اسلام کی نمائندگی کر رہی ہیں جو کما حقہ دینی و بصیرت بھی رکھتے ہیں۔ عصر حاضر کے تقاضوں، ملکی و قومی ضرورتوں، تعمیر و اصلاح کے کاموں کی صلاحیتوں اور بجا ہدائے عزائم سے بہرہ ور ہیں۔ لیکن معصیت اور رونائے ہے کہ ان کو کوئی جانتا پہچانتا نہیں۔ ان کو مسلمانوں میں اثر و رسوخ حاصل نہیں اور ان کی آواز و نواز خانہ میں طوطی کی صدا ہے۔ وہ پوری آزادی، بے باکی اور بہمت و جمعیت کے ساتھ احیاء اسلام اور تعمیر ملت کا کوئی کام وسیع و ہمہ گیر انداز میں نہیں کر سکتے۔

**میرے تلخ تجربات**۔ میرا تجربہ یہ ہے کہ ایسے خطیب و امام اور مفکر و مدبر ملتے جلتے جو خدا و صلاحیتوں کے مالک ہیں اور جو داعی اسلام کے مقابلہ میں حقیقی اسلام معقول و مدلل صورت میں پیش کر سکتے ہیں وہ مسلمانوں میں کہیں بھی مشہور و مقبول نہیں ہو سکتے۔ کوئی خطیب و امام جب تک کسی مذہبی فرقہ، کسی جماعت، کسی سیاسی پارٹی اور کسی مفکر شخصیت کی تائید و حمایت اور پشت پناہی حاصل نہ کرے وہ کسی حقیقی اسلام کی آواز بلند کر کے اور پوری حق پرستی و بیباکی کا ثبوت دے کر کہیں بھی نہیں رہ سکتا۔ علماء حق کو مجبور کر دیا گیا ہے کہ وہ متعلقہ فرقہ، جماعت، پارٹی اور شخصیت کے خلاف کوئی بات نہ کہیں، نہ کسی کی تنقید کریں اور ان کے فرقہ یا جماعت نے اسلام کے بنیادی حقائق و تعلیمات کے متعلق جو مخصوص تعبیر و توجیہ کر رکھی ہے، اُس سے ادھر ادھر نہ ہوں۔ بس اپنے ہی فرقہ اور جماعت کا راگ الاپتے رہیں اور تقلید کے دائرہ میں آگے بڑھ کر تحقیق کے میدان میں قدم نہ رکھیں۔

علماء حق کو اس قابل نہیں رکھا گیا کہ وہ پورے خلوص و شعور اور دیانت و تقویٰ کو سامنے رکھ کر اسلاف کو کام کے طریقہ کے مطابق اور استدلال و استنباط کے شرائط و آداب کو ملحوظ رکھتے ہوئے بھی فکر و اجتہاد سے کام لیں، عقل و نقل میں تطابق و توازن قائم کرنے کی کوشش کریں اور اسلام کو معقول و مدلل صورت میں پیش کرنے کی جرأت کریں۔ روایات پر تنقید، تقلید جاد و عوام کی خوشنودی کا اتنا استیلاء و غلبہ ہے کہ جدید علماء تک کی اتنی ہمت و جرأت نہیں ہو سکتی کہ کسی نقل کے خلاف زبان بولیں، خواہ وہ کتنی ہی عقل و نقل کے خلاف ہو۔ علماء حق کے ارد گرد یہ حصار کھینچ دیا گیا ہے کہ تمہیں بطور خود کتاب و سنت سے کچھ سمجھنے سمجھانے کا حق نہیں۔ کتاب و سنت سے جتنا کچھ سمجھنا اور سمجھانا تھا وہ ہمارے ائمہ مجتہدین اور محدثین کرام نے سب کچھ سمجھ لیا۔ اب تم بھی وہی سمجھو جو انہوں نے سمجھا۔ اتباع سلف کا طریقہ یہ مقرر کر دیا گیا ہے کہ جو کچھ کتاب و سنت سے انہوں نے سمجھا وہی تم بھی سمجھو، جو کچھ انہوں نے کہا وہی تم بھی کہو اور جو کچھ انہوں نے کیا وہی تم بھی کرو۔ یعنی تم اپنی فکری قوتوں کو مغلوب و ناکارہ بنا لو تمہارے سوچنے سمجھنے کے لئے کچھ باقی نہیں رہا۔ حتیٰ کہ یہ بھی تیز نہ کرو کہ

اسلام کے اصول و احکام میں سے کوئی چیز میں اقدارِ مستقلہ ہیں اور کوئی اقدارِ متغیرہ۔

یہ تو ٹھیک ہے کہ اصولِ دین، مقاصدِ دین، ضروریاتِ دین اور قطعیاتِ دین کے بارے میں جو کچھ یقینی اور قطعی طور پر عہدِ نبوت سے لے کر آج تک متواتر طریقہ سے منقول ہوتا چلا آرہا ہے اس کو جوں کا توں باقی رکھو۔ اس میں ذکر و اجتہاد سے کام لینے کی اسلام اجازت نہیں دیتا قطعیاتِ دین میں نئی نئی تعبیرات و توجہات اور تاویلاتِ بطلہ کرنا گمراہی، فتنہ انگیزی اور اسلام کے ساتھ دشمنی ہے۔ مگر یہ کہنا کہ قرآن و حدیث سے قیامت تک کے لئے جو کچھ سمجھا جانا تھا وہ سمجھا جا چکا اور پھلوں اُس سے زیادہ کچھ سمجھنے کا حق نہ رہا۔ تمدنی ارتقاء نے جو نئی ضرورتیں پیدا کر دی ہیں اُن کے بارے میں بھی کتاب و سنت سے روشنی و ہدایت حاصل نہ کرو اور عقلی تقاضوں کو نظر انداز کر دو۔ یہ بالکل غلط ہے اور اسی جمود و خمود نے مسلمانوں کو سست و گمراہ کیا ہے۔

فرمائیے! علمائے حق کے ارد گرد جب یہ حصار کھینچ دیا گیا ہو تو وہ تطہیرِ فکر، تعمیرِ سیرت، اصلاحِ ملت اور احیاءِ اسلام کا کام کیا خاک کر سکتے ہیں؟ اسلام اور مسلمانوں کی بہتری و برتری کے لئے ان کی فکری صلاحیتیں اور عملی قوتیں کیا کام آ سکتی ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ اسلام کے بہت سے تمدنی، سیاسی، معاشرتی اور معاشی مسائل اُلجھے پڑے ہیں۔ وہ بحث و نزاع کا موجب بنے ہوئے ہیں، بے شمار مفکرین و مدبرین اُن کے حل میں لگے ہوئے ہیں مگر وہ حل ہونے میں نہیں آئے۔ غرض یہ کہ ہمارے یہاں چونکہ فکر و اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں اس لئے علماء حق اسلام اور مسلمانوں کے کچھ کام نہیں آ رہے ہیں۔

ائمہ مساجد کے درس و وعظ۔ یہ تو نقشہ تھا ہمارے ائمہ مساجد اور علماء کے علم و عرفان اور حقیقت شناس علماء کی بے بسی و لاچارگی کا۔ اس کے بعد یہ بھی سن لیجئے کہ ہماری مسجدوں میں ہمارے ائمہ جمعوں میں جو خطبے دیتے، تقریریں کرتے اور درس قرآن دیتے ہیں ان کی کیفیت و نوعیت کیا ہے؟ درسوں اور وعظوں میں باعموم قرآنی آیات کے رسمی و سطحی ترجمے، صحیح و غلط روایتیں، اُن سے خلاف عقل و نقل غلط استدلال، لایعنی نتائج، صحابہ کرام اور بزرگانِ دین کے قہقہے، ایمان آفرین نصیحت اندوزی اور عبرت پذیری کے لئے نہیں بلکہ حاضرین کو بہلانے اور خوش کرنے کے لئے معمولی معمولی باتوں پر جنت کے پروانے، ذرا ذرا سی بات پر جہنم کی دھمکی، گنہ گاروں کی ڈھارس بندھانے اور گناہوں پر دلیر کرنے کے لئے خدا تعالیٰ کی غفور الرحیم اور نکتہ نوازی کے لطیفے، بے تکلف اشعار و مناسبات کے لئے لطائف اور زلزلے کے لئے دلگداز باتیں، وود و خالفت کے فضائل، نعمائے جنت کی تفصیلات اور عذاب و دوزخ کی ہولناکیاں وغیرہ۔ بس ہمارے درسوں اور وعظوں میں اکثر اسی قسم کے مضامین ہوتے ہیں۔ ان چیزوں کو بھی اگر محققانہ اور عالمانہ طور پر بیان کیا جائے تو یہ چیزیں ایمان و تقویٰ تک رہنمائی کرنے والی، دلوں میں



خوف و خشیت الہی پیدا کرنے والی اور اصلاح اخلاق و اعمال کی طرف متوجہ کرنے والی ثابت ہو سکتی ہیں مگر یہاں تو ان چیزوں کے بیان کرنے کا یہ مقصد ہوتا ہی نہیں۔ ان کو تو صرف اپنا فرض پورا کرنے، اپنی عالمانہ شان جتلانے لوگوں پر اپنا اثر جمانے، فاء واہ کرائے، اور مسلمانوں کو پہلانے اور خوش کرنے کے لئے بیان کیا جاتا ہے۔ وہ بھی محض واعظانہ اور جذباتی انداز میں۔

اس قسم کے اماموں اور واعظوں نے مسلمانوں کو واقعات و حقائق کی دنیا سے دور کر کے جذبات کے سمندر میں غرق کر رکھا ہے۔ ساری کی ساری قوم جذباتیت اور سطحیت کے دل بہلا دواں پرچی رہی ہے۔ ہمارے واعظین کرام شاعری کر رہے ہیں اور قوم واہ واہ کر رہی ہے۔

جذباتی واعظوں کی تباہ کاریاں۔ شاید اشتراکی محدثین نے اسی قسم کے وعظوں کو سن کر مذہب پرانیوں کا حکم لگا رکھا ہے۔ اگر سچ پوچھو تو جذباتیت اور سطحیت کی ایفون ہی گھول گھول کر مسلمانوں کو پلائی جا رہی ہے۔ جس قوم کی ذہنیت بگڑ جائے اس کے تمام افکار و اعمال بگڑ جاتے ہیں۔ ایسی بگڑی اور بگاڑی ہوئی قوم کو اگر مفید اشیاء، میسر آجائیں تو وہ مضر بن جاتی ہیں۔ اس کا دل مردہ اور دماغ افسردہ ہو جاتا ہے۔ وہ چیزوں کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ نہیں کر سکتی۔ جو باتیں اس کے حق میں نقصان دہ ہیں ان کو وہ مفید سمجھ لگتی ہے۔ اور مفید باتوں کو مضر سمجھ کر ترک کر دیتی ہے۔ کش مکش حیات میں حصہ لینے سے جان چراتی ہے اس کے افراد اپنا قیمتی وقت لایعنی افکار و اعمال، بے بنیاد تمناؤں، خوش گیسوں، لہو و لعب اور تفریحات میں ضائع کرتے رہتے ہیں اور انہیں احساس تک نہیں ہوتا کہ وہ کس حال میں زندگی گزار رہے ہیں۔

واعظوں اور اماموں کے اہم عنوانات۔ ہماری مسجدوں میں جن مسائل پر گفتگو مباحثے، مناظرے، وعظ و تکررے، درس اور جھگڑے ہوتے رہتے ہیں وہ یہ ہیں۔ مدرج صحابہؓ و تبرا، امکان کذب باری تعالیٰ، بشریت رسولؐ، قیام در محافل میلاد، ندائے یا رسول اللہ، آئین بالجہر اور خفی، فاتحہ خلف الامام، تقبیل الابہامین، جواز وعدم جواز استدعا عن القبور، سماع موتی، حلت و حرمت قبہ جات، جواز عرس و رسوم متعلقہ، ضرورت شیخ، قصور شیخ، جواز سجدہ تخلیسی، تعداد کعات تراویح، جواز لدل و ذوالجناح، جواز چہلم، جواز ختم اور جواز شیشہ و غیرہ وغیرہ۔

بس یہ ہے ہمارے مولویوں، واعظوں اور اماموں کے اسلام کی کل کائنات، رشد و ہدایت کا سامان، ملاح و ترقی کے گڑ خدمت دین کی صورتیں اور جہاد فی سبیل اللہ کے انداز۔ ان کا علم اور ان کی تحقیق بس انہی لافائل مسائل تک محدود ہے۔ وہ قرآن و حدیث سے اس کے سوا کچھ نہیں جانتے۔ اخلاقی، سیاسی، تمدنی اور معاشرتی، اور معاشی مسائل تو گو یا قرآن و حدیث میں سرے سے ہیں ہی نہیں۔ غضب خدا کا وہ یہ تک نہیں جانتے کہ وہ عقائد

کون سے ہیں جن پر قرآن و حدیث نے دنیوی ترقی اور اخروی نجات کا دار و مدار رکھا ہے۔ یہ ایمان بالانڈا، ایمان بالآخرت اور ایمان بالرسالت کی حقیقت سے خود بھی نا آشنا ہیں اور قوم کو بھی ان بنیادی عقائد سے محروم کر رکھا ہے اپنے خود ساختہ عقائد پر لڑ رہے ہیں ان کو کچھ خبر نہیں کہ کیا جود ما ہے، ہمارا معاشرہ کونسی منزل میں ہے؟ ملک و ملت کے لئے کون سے خطرے منہ کھولے کھڑے ہیں اور کونسی خرابیاں ہیں جو ہمیں تباہی کی طرف لے جا رہی ہیں؟ وہ اپنی مسجدوں اور وعظوں میں مست و مگن ہیں۔ اللہ سلامت رکھے ان کے حلوے مانڈے اور امامت کو ان کو کیا غرض پڑی ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کا جائزہ لیں اور اصلاح حال کی طرف متوجہ ہوں۔

مغرب زدہ طبقہ کیوں مسجدیں چھوڑ بھاگا؟ عجب تجاہل عارفانہ اور بچپنا ہے کہ مسجدوں اور اماموں کا تو یہ حال ہے اور پھر بھی بڑے حسرت و تاسف کے ساتھ کہا جاتا ہے کہ مغرب زدہ طبقہ کو ٹھیلوں بنگلوں والے صاحب، پڑھے لکھے لوگ، اور پیغمبر و متین حضرات زیادہ تعداد میں مسجدوں میں نہیں آتے، درس و وعظ نہیں سنتے اور علماء کا ادب و احترام نہیں کرتے۔ یعنی ہے

گر جا میں تو کرنل و کمشنر بھی ہیں موجود مسجد میں کوئی ڈپٹی و منصف بھی نہیں ہے  
ٹھیک ہے مگر سوال یہ ہے کہ وہ مسجدوں میں آکر لیں کیا؟ کیا اوہام و خرافات اور مہلاتے سنیں، اپنے اوپر قبر  
گوارا کریں اور ایسا وقت ضائع کریں۔

حقیقت یہ ہے کہ ہماری مسجدوں کی بے رونقی اور ایمان و اخلاق کے نور سے محرومی کی وجہ ائمہ مساجد کی نااہلی ہے۔ اس کی طرف ہمارے مفکرین و مدبرین کو متوجہ ہونا چاہئے۔

علمبردارانِ دین اور اصلاح سے پہلو تھی۔ اللہ کے فضل و کرم سے ہمارے یہاں عالمانِ دین، مخلص و باشعور رہنماؤں، مجاہدینِ حق و صداقت، ایثار پیشہ بزرگوں اور دین پسند جماعتوں کی کمی نہیں۔ مگر تعجب اور حیرانی ہے کہ وہ مساجد، ائمہ مساجد اور اصلاح اخلاق کی طرف کیوں متوجہ نہیں ہوتے۔ کیا وہ مذکورہ بالا احتیاجات اور حالات سے واقف نہیں؟ اگر ہیں تو پھر اصلاح حال کی کوشش کیوں نہیں کرتے؟ مسجدوں کے ذریعہ تبلیغ و اشاعت، تعلیم و بیداری اور اصلاح و ترقی کا کام پڑی آسانی اور روانی کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ اور عہدِ نبوت میں یہ کام مسجد ہی سے ہوا تھا اور اب بھی یہیں سے ہو سکتا ہے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ مسجدوں سے کیوں منہ موڑے ہوئے ہیں۔ ستم بالائے ستم یہ ہے کہ وہ مسجدوں سے اپنی مخصوص جماعتوں کا کام تو ضرور لیتے ہیں مگر عمومی صلاح و فلاح کا کوئی کام نہیں لیتے۔ اور تو اور قیامتِ دین کے علمبردار تک اقتدار کی گدیوں پر نظریں جمائے بیٹھے ہیں اور یہ نہیں جانتے کہ ظہیرِ فکر اور تعمیرِ سیرت کے بغیر قیامتِ دین کا خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکے گا۔

## مطبوعاتِ بزمِ اقبال

مجلہ اقبال - مدیر :- ایم - ایم شریف - بشیر احمد ڈار	
سہ ماہی اشاعت - دو انگیزی - دوازدہ شماروں میں - قیمت سالانہ دس روپے - صرف اردو یا انگیزی پانچ روپے	
مٹیا فرکس آف پرشیا - مصنفہ علامہ اقبال	۵-۰-۰۰
امج آف دی وسٹ ان اقبال - مصنفہ منظر الدین صدیقی	۲-۰-۰۰
اقبال اینڈ والنسزم - مصنفہ بشیر احمد ڈار	۶-۰-۰۰
ذکر اقبال - مصنفہ مولانا عبد المجید سالک	۵-۰-۰۰
اقبال اور ملا - مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم	۰-۱۲-۰۰
مکاتیب اقبال - بنام خان محمد نیاز الدین خان مرحوم	۱-۴-۰۰
تقاریر یوم اقبال - ۱۹۵۳ء	۱-۴-۰۰
علامہ اقبال - مترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم	۱-۸-۰۰

## مطبوعاتِ مجلسِ ترقی ادب

غیب و شہود - مصنفہ سید نذیر نیازی	۳-۴-۰۰
تعارف جدید سیاسی نظریہ - مترجمہ عبد المجید سالک و عبد الحمصی	۲-۱۲-۰۰
حکمت قرآن - مترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم	۱-۰-۰۰
دولت اقوام - مترجمہ شیخ عطاء اللہ و فخری	زیر طبع
فلسفہ شریعت اسلام - مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	۵-۰-۰۰
نظام معاشرہ اور تعلیم - مترجمہ عبد المجید سالک و عزیز	۴-۰-۰۰

(صلنے کا پتہ)

سکرٹری بزمِ اقبال و مجلسِ ترقی ادب - نرسنگھ داس گارڈن - لاہور

# مملکتِ اسلامیہ کے فرائض

سنن ابی داؤد میں حضرت مقدمؓ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فرمان یوں مروی ہے :

اَنَا اَوَّلُ بَيْتٍ مَثُومٍ مِنْ نَفْسِهِ فَمَنْ تَرَكَ دِينًا اَوْ ضِيعَةً فَالِيَ، وَمَنْ تَرَكَ مَالًا فَلَوْ سَمَّيْتَهُ

وَاَنَا مَوْلًى مِنْ لَامَوْلًى لَهُ، اَمْرٌ مَالُهُ وَافَتْكَ عَانِيَةٌ وَالتَّحَالُ مَوْلًى مِنْ لَامَوْلًى لَهُ يَرِثُ مَالَهُ

وَيَنْفِكُ عَانِيَةً - دینی روایت: مَنْ تَرَكَ كَلًّا فَالِيَ، وَمَنْ تَرَكَ مَالًا فَلَوْ سَمَّيْتَهُ، وَاَنَا دَارٌ مَثُومٌ

مِنْ لَامَارٍ لَهُ يَعْقِلُ مِنْهُ وَاَمْرٌ لَهُ -

میں ہر مومن کا خود اس کی ذات سے بھی زیادہ قریب تر ولی ہوں۔ لہذا جو شخص کوئی قرض یا واجب اللہ کا مال چھوڑ جائے اس کی ادائیگی کا میں ذمے دار ہوں گا اور جو ترکہ چھوڑ جائے وہ اس کے وارثوں کا حق ہے۔ جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا میں ولی ہوں۔ اس کے مال کا وارث بھی میں ہوں گا اور اس کے اسیر کو بھی میں چھڑاؤں گا۔ مامول ہر اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو۔ وہی اس کے مال کا وارث ہو گا اور وہی اس کے اسیر کو چھڑائے گا۔ ایک دوسری روایت کے الفاظ یوں ہیں کہ: جو مال بچے چھوڑ جائے اس کا ذمے دار میں ہوں اور جو مال چھوڑ جائے وہ اس کے وارثوں کا حق ہے۔ اور جس کا کوئی وارث نہ ہو اس کا وارث میں ہوں گا۔ اس کے مال کا وارث بھی میں ہوں گا اور اس کا خون بہا بھی میں ادا کروں گا۔

اس فرمانِ نبوی میں کئی مسائل ہیں۔ پہلا مسئلہ تو یہ ہے کہ یہ فرمان دراصل ایک ترجمانی ہے یا ریاستِ اسلامیہ کے موقف کی، جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ افرادِ معاشرہ اور اسٹیٹ کے درمیان کس قسم کا رابطہ ہوتا ہے اور دونوں کے حقوق و فرائض کیا ہیں؟ اس سلسلے میں ایک سرمدی نکتہ یہ پیش نظر رکھنا چاہئے کہ یہ احکام اس دور کے لئے نہیں ہیں جبکہ اسلامی ریاست ابھی قائم نہ ہوئی ہو بلکہ اس کے قیام کے لئے جدوجہد ہو رہی ہو۔ ایسے عروجِ دور کے احکام اور ہوتے ہیں جن کا ذکر یہاں مقصود نہیں۔ اسے سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل حدیث پر بھی غور فرمائیے:

اَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُوقِي بِالرَّجُلِ الْمَتَوَفَى عَلَيْهِ الدِّينَ فَيَسْأَلُ هَلْ تَرَكَ الدِّينَ تَقْضَاءً وَفَانْ مَحْدَثَاتٍ اِنَّهُ تَرَكَ ذِفَاءً وَلَا اَقَالَ لِلْمُسْلِمِينَ صَلَوَاتُ عَلَيَّ صَاحِبِكُمْ فَلَمَّا قَضَى اللَّهُ عَلَيَّ رَسُولُكَ كَانَ يَصْطَلِي وَلَا يَسْأَلُ مِنَ الدِّينِ وَكَانَ يَقُولُ اَنَا اَوَّلُ بِالْمُؤْمِنِينَ

من انفسهم فمن توفى من المومنین فتترك دينها وكل ما اوصيا عافلتى طلى ومن ترك ما لا فلو رثته۔ (رواہ الشيخان والترغى والنسائی من ابی ہریرہ)

حضور کے پاس جب کوئی جنازہ ایسا آتا جس پر قرض ہو تو حضور دریافت فرماتے کہ کیا اس نے ادائے قرض کا کوئی بندوبست کیا ہے؟ اگر یہ بتا دیا جاتا کہ ہاں کیا ہے تو نماز جنازہ پڑھ لیتے ورنہ عام مسلمانوں سے فرمادیتے کہ تم جا کر نماز پڑھ لو۔ لیکن اللہ نے رسول کو جب نفع دی تو حضور قرض کے بارے میں کچھ سوال نہ فرماتے بلکہ یہ فرماتے کہ: اہل ایمان کا سب سے قریب تر ولی میں ہوں، لہذا جو مسلمان قرض یا یتیم یا عیال چھوڑ کر مرے اس کا دے وار میں ہوں اور جو مال چھوڑ جائے وہ اس کے وارثوں کا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ قیام ریاست سے پہلے کے مسائل اور ہوتے ہیں اور بعد میں اود۔ نیز ریاست قائم ہوتے ہی یہ صورت حال نہیں پیدا ہو جاتی بلکہ قیام ریاست کے بعد جب ریاست اس پوزیشن میں ہو تب یہ صورت پیدا ہوگی۔ یہ پوزیشن ایک نصب العین ہے جسے حاصل کرنے کے لئے ریاست کو مسلسل جدوجہد کرتے رہنا چاہئے۔ یعنی آئندہ یہی ہے خواہ جب بھی ممکن ہو جائے۔

زیر بحث حدیث میں چلی بات یہ فرمائی گئی ہے کہ: میں ہر مومن کا خود اس کی اپنی ذات سے زیادہ قریب تر ولی ہوں۔ یعنی ایک مومن کی جان و مال پر جتنا حق خود اس مومن کا ہے اس سے بھی زیادہ حق پیغمبر کا ہے۔ یہ عین قرآن مجید کی ترجمانی ہے۔ قرآن کے الفاظ یوں ہیں:

النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم۔

نبی اہل ایمان کا خود اہل ایمان سے بھی سے بھی زیادہ حقدار ہے

مطلب یہ ہے کہ مومن اپنے جان و مال پر تصرف کا امتناع نہیں رکھتا جتنا رسول رکھتا ہے۔ مومن اپنی مرضی سے کسی ایسی جگہ نہیں جاسکتا جہاں جان یا مال کا خطرہ ہو لیکن اگر پیغمبر کسی ایسے موقع پر جانے کا حکم دے تو جانا پڑے گا۔ اگر نبی کسی کے متعلق کوئی فیصلہ حکم کر دے تو اسے وہ تسلیم کرنا پڑے گا۔ صرف ماننا ہی نہیں پڑے گا بلکہ اس فیصلے کے متعلق دل میں بھی کوئی خلش نہیں رکھنی ہوگی۔ قرآن کا فیصلہ اس بارے میں یہ ہے:

ما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى امره سولاً ان يكون لهم الخيرة۔

جب اللہ اور اس کا رسول کوئی فیصلہ کر دے تو کسی مومن و مومنہ کو کوئی اختیار باقی نہیں رہتا۔

فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً۔

تیرے رب کی قسم وہ کبھی مومن نہیں ہو سکتے جب تک کہ رسول آپ کو وہ اپنے اختلافی معاملے میں حکم

نہ بتائیں پھر آپ کے فیصلے سے اپنے دلوں میں کوئی غبار نہ محسوس کریں اور پوری طرح بر تسلیم نہ کریں۔

ان دونوں آیتوں کے مضمون کو دیکھنے کے بعد اب اس میں کیا شک رہ جاتا ہے کہ رسول اہل ایمان کے جان و مال اور اختیار و ارادہ پر اتنا زیادہ متصرف ہوتا ہے کہ خود اہل ایمان کو بھی اتنا تصرف و حق حاصل نہیں۔ لیکن یہ سپردگی و تسلیم کیلئے نہیں کہ رسول کو حقوق تو تمام حاصل ہوں اور فرائض کچھ نہ ہوں۔ ایک طرف اگر رسول کے یہ حق ہیں تو دوسری طرف اہل ایمان کے بھی کچھ حق رسول پر ہیں۔ ان ہی حقوق میں سے ایک خاص حق کو یہاں بیان کیا گیا ہے۔ قرآن پاک نے اہل ایمان کی جان و مال کے بارے میں یہ اعلان فرمایا ہے کہ:

ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة.... الخ

اللہ نے مسلمانوں کے جان و مال کو جنت کے عوض خرید لیا ہے

خرید و فروخت کے چار اجزاء ہوتے ہیں اور ان چاروں اجزاء کا اس آیت میں ایک ہی جگہ ذکر موجود ہے (۱) خریدار یعنی اللہ۔ (۲) بیچنے والا یعنی اہل ایمان (۳) سودا یعنی جان و مال (۴) قیمت یعنی جنت۔

پس جب اللہ نے اہل ایمان کے جان و مال کو خرید لیا تو فی الواقع اس پر سے ان کا تصرف ختم ہو گیا اور اب اس پر اللہ کا نمائندہ (رسول) متصرف قرار پایا۔ لہذا اس میں کوئی شک ہی نہیں کہ رسول ہر مومن کے جان و مال کا حقدار خود اس مومن سے بھی زیادہ ہے۔ یہی معنی ہیں ادنیٰ کے۔

لیکن یہ سودا کیلئے نہیں۔ اس کے عوض جنت ہے جہاں نہ اطلاق کا خطرہ ہے نہ نقصان کا غم۔ اسی کی ایک شکل ہے جو اس حدیث میں بیان ہوئی ہے کہ جب معاشرہ مومنین نے اپنا مال و جان رسول کے حوالے کر دیا تو رسول بھی یہ اعلان کرتا ہے کہ اگر مرے والا مومن مال چھوڑتا ہے تو اس کے حقدار وہ ورثا ہیں جو معاشرے ہی کا ایک جز ہیں لیکن اگر وہ مقروض مرے تو اس کی ادائیگی میرے (رسول کے) ذمے ہے۔ اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو میں (نمائندہ ریاست رسول) اس کا وارث ہوں گا اور اسی کے مال سے اس کے اس قیدی کو رہا کروں گا جس کی رہائی مرے والے کے ذمے ہے۔ یہاں درمیان میں ایک اور چیز بھی بتادی گئی ہے کہ ورثاء تو ذوی الفروض یا عصباء ہوتے ہیں لیکن اگر یہ نہ ہوں تو ذوی الارحام وارث ہوں گے جن میں ایک وارث ماموں بھی ہوتا ہے۔ یہی وارث ہوگا اور یہی اس مرے والے کے اسیر کو رہا کرے گا۔

دوسری روایت میں بھی بات وہی بیان کی گئی ہے جو پہلی روایت میں ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ اُس میں اسیر چھڑائے گا ذکر ہے اور اس میں نوحں بہاوا ذکر ہے۔ یہ دونوں باتیں عرب کے مخصوص کچھ اور رواج سے تعلق رکھتی ہیں۔ ورثاء کا مطلب صرف اتنا ہے کہ جو کام مرے والے کے مال سے اس کا وارث کرتا وہی میں کروں گا۔

یہاں جو ضروری نکتہ قابلِ غور ہے وہ یہ ہے کہ حضور نے اپنی ذات کے فرائض کے متعلق جو کچھ بیان فرمایا ہے

وہ کوئی ایسی چیز نہیں جو حضور کے ساتھ ہی ختم ہو جائے بلکہ یہ دراصل ایک اسٹیٹ کے فرائض ہیں جو حضور نے بصیغہ منظم بیان فرمائے ہیں۔ ہر وہ ریاست جو اسلامی ریاست بننا چاہے اس کا یہ فرض ہے کہ اسی آئیڈیل کو اپنا نصب العین بنائے اور اسی مقصد کی طرف قدم آگے بڑھائے یہاں تک کہ ایسے حالات پیدا ہو جائیں کہ ایک طرف اہل ایمان اپنے جان و مال کو معاشرے یا ریاست کے سپرد کر دیں اور ریاست نہ فقط زندگی ہی میں ان کی وارث و کفیل ہو بلکہ مرنے کے بعد بھی اسی طرح اس کی وارث ہو، اس کے واجب الادا فرائض کو ادا کرے اور اس کے قرض وغیرہ کو چکا دے، اس کے خاندان کی کفالت کی ذمہ وار ہو، اس کے مال کو اس کے مستحقین تک پہنچا دے وغیرہ وغیرہ۔

فرض یہ ہے کہ فرائض اور حقوق یک طرفہ نہیں بلکہ دونوں ہی طرف سے ہیں۔ اگر پاکستانی مملکت کو اسی منہاج نبوت پر لانا ہو تو اس کے لئے بھی دو طرفہ ہی اشار ضروری ہوگا۔ یہ کوئی سمجھ میں آنے والی منطق نہیں کہ افراد کے لئے تو لامحدود انفرادی ملکیت کا دروازہ کھلا رکھا جائے، اسے عین اسلام قرار دیا جائے۔ مگر دوسری طرف ہر فرد کی ضروریات زندگی کی ذمہ داری اٹھانے کا ریاست سے مطالبہ کیا جائے۔ یہ دونوں باتیں ایسی متضاد ہیں جو ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں۔ صحیح اور قرین عمل یہی راستہ ہے کہ زیر تصرف محدود حوائج زندگی کے سوا باقی تمام فرائض پیداوار وسائل معاش کو معاشرے کے سپرد کر دیا جائے اور پھر وہ معاشرہ ہر فرد کی کفالت کا ذمہ اٹھائے اگر صرف یک طرفہ اصول یوں جاری کر دیا جائے کہ جو شخص قرضدار مرے گا اس کا قرضہ ریاست مچکا دیا کرے گی اور ریاست کو کسی کے جان و مال میں تصرف کرنے کا کوئی اختیار نہ ہوگا تو اس سے جتنا بڑا فساد پیدا ہوگا وہ مطلق تشریح نہیں۔ بس پھر تو یہ ہوگا کہ ہر امیر و غریب خوب قرض لے لے کر خرچ کیا کرے گا اور ریاست سے یہ اُمید رکھ کر مر جائے گا کہ قرض کی ادائیگی تو ریاست کے ذمے ہی ہے۔ بس خوب قرض لو اور اندھا دھند اس اُمید پر خرچ کئے جاؤ کہ ریاست ادا کر دے گی۔ اس طرح تو چند دنوں میں بڑی سے بڑی ریاست کا دیوالہ کل جائے گا۔ ریاست آسمان سے کچھ نہیں لائے گی۔ وہ معاشرے سے ہی لے گی اور لے کر معاشرے پر تقسیم کر دے گی۔ معاشرہ کچھ نہ دے تو وہ معاشرے کو کیا دے گی؟ حضور کا مقصد اس فرمان سے یہی ہے کہ ایسے حالات پیدا کرو کہ معاشرے کا سب کچھ ریاست کا ہو جائے اور ریاست سب کچھ معاشرے کے لئے دے دے۔

# نقطہ نظر

**عمر بن العاص** مصر کے ڈاکٹر حسن ابراہیم نے تاریخ اسلام کی ایک نہایت ہی اہم شخصیت حضرت عمرو بن العاص پر ایک کتاب تحریر کی ہے۔ مصر کے اباب علم کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ جس موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں اُس سے متعلق جتنا مواد بھی عربی، فرنج اور انگریزی زبان میں مل سکتا ہو اُسے پیش نظر رکھ کر اور اُس سے پورا استفادہ کر کے قلم اٹھاتے ہیں۔ پیش نظر کتاب کے فاضل مصنف نے بھی یہ کتاب اسی طرح لکھی ہے اور کوئی شبہ نہیں انھوں نے اپنے نقطہ نظر کو زیادہ سے زیادہ مدلل اور مستند طور پر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

مصر کے اباب قلم پاکستانی اور ہندوستانی مصنفین کے مقابلہ میں زیادہ صاف گو، زیادہ بے باک، بلکہ بے دھڑک واقع ہوئے ہیں۔ ہمارے علماء عہدِ خلافتِ راشدہ اور دورِ اموی پر جب قلم اٹھاتے ہیں تو بہت زیادہ احتیاط، حفظِ مراتب اور حسنِ ظن کا اظہار کرتے ہیں مثلاً حضرت عثمان کے عہدِ خلافت میں جو ہنگامہ آرائیاں، فتنہ طرازیوں اور شوشلیں عالم وجود میں آئیں اُس کا ذکر بڑی تفصیل سے کرینگے لیکن اُن کے قلم سے کوئی حرف ایسا نہیں نکلیگا جس سے حضرت عثمان کی جلالتِ شان پر کوئی حرف آتا ہو۔ اسی طرح امیر معاویہ کے دور میں فتنہ و لیعہدی نے جو قیامتیں ڈھائیں اور اس سلسلہ میں شام سے مدینہ تک رائے مامہ میں جو اضطراب پیدا ہوا اور امیر معاویہ نے حسبِ دُعا و لیعہدی کے مسئلہ کو طے کرنے کے سلسلہ میں جو اقدامات کئے اُن کا ذکر پورے جزئیات تک کے ساتھ ملے گا لیکن قلم سے کوئی بات ایسی نہیں نکلے گی جس سے امیر معاویہ کی ذات پر کوئی الزام عائد ہوتا ہو۔ بالکل یہی انداز دوسری اہم اور نزاعی شخصیتوں کے سلسلہ میں اختیار کیا جاتا ہے۔ لیکن مصری مصنفین اس اصول کی پابندی نہیں کرتے وہ اپنی رائے کا اظہار بے جھجک کرتے ہیں خواہ وہ کتنی ہی جلیل القدر شخصیت کے خلاف کیوں نہ ہو۔ مصری محاضرات اور طہ حسین کی تاریخی تصانیف ہمارے اس دعوے کا ناقابلِ تردید ثبوت ہیں۔

پیش نظر کتاب کے مصنف بھی اس خصوصیت میں اپنے معاصرین سے کسی طرح کم نہیں اس کتاب میں مواد بہت زیادہ ہے تحقیق اور تدقیق کا جہاں تک تعلق ہے بلاتامل کہا جاسکتا ہے مصنف نے حق ادا کر دیا ہے اور اپنے نقطہ نظر کو بڑے سلیم ہوئے انداز میں پیش کیا ہے۔ لیکن واقعات اور حقائق پر خود مصنف کے افکار و آرا جہاں جہاں غالب نظر آتے ہیں وہاں فکد کی کچی، نظر کی کوتاہی اور رائے کی کمزوری نمایاں ہے ایسے مواقع کم ہیں لیکن ہیں۔



کتاب کا ترجمہ محمد احمد صاحب پانی پتی نے کیا ہے اور کوئی شبہ نہیں ترجمہ بڑا دلکش، سلیس اور شگفتہ ہے۔ اگر اسی محنت سے انہوں نے ترجمہ کا سلسلہ جاری رکھا تو یقیناً مستقبل قریب کے بہترین مترجموں میں ان کا شمار ہوگا۔ مکتبہ جدید انارکلی لاہور، آئے خوبصورت ٹائپ میں بڑے اہتمام سے یہ کتاب شائع کر کے اپنے عین ذوق کا ثبوت دیا ہے اور تاریخ کی خدمت انجام دی ہے۔ ضخامت تین سو صفحات سے زائد قیمت پانچ روپیہ۔

**مقام رسالت** یہ رسالہ گزشتہ کچھ عرصہ سے جناب محمد سلیم الدین صاحب سسی کی ادارت میں کراچی سے شائع ہو رہا ہے۔ اس رسالہ کا مقصد علمی اور مذہبی لٹریچر پیش کرنا ہے۔ اور یہ بات پوری ذمہ داری کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہیں۔ رسالہ کا دوسرا اہم مقصد حدیث نبویؐ کا دفاع ہے۔ نام نہاد اہل قرآن حضرات نے قرآن کی آڑ لے کر حدیث کے خلاف جو جابلاہ سلسلہ شروع کر رکھا ہے اس کا جواب حق و خوبی کے ساتھ مقام رسالت میں دیا جاتا ہے۔ مارچ کا پرچہ ہمارے سامنے ہے اس میں مفتاح احمد صاحب بلخی کا ایک مضمون جو صید کا عالم وہی صیاد کا عالم کے عنوان سے شائع ہوا ہے اس مضمون میں فاضل مضمون نگار نے بڑے دلچسپ انداز میں مستند حوالوں کے ساتھ یہ ثابت کیا ہے کہ یہ اہل قرآن حضرات جو مولوی صاحبان پر تعبیرِ سنت سے متعلق اختلاف فکر و نظر کا الزام عائد کیا کرتے ہیں خود قرآن کو سامنے رکھنے کے باوجود ہر اہم مسئلہ میں باہمی طور پر مختلف الرائے ہیں۔ اس سلسلہ میں بلخی صاحب نے اہل قرآن حضرات کی عبارتیں پیش کر کے نہایت دلچسپ مواد سامنے رکھ دیا ہے مثلاً ایک جگہ وہ مختلف اہل قرآن حضرات کے نتائج فکر قربانی سے متعلق پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ جو صاحب استطاعت مسلمان جناب پر ویز کے نتیجہ کے مطابق عمل کرتے ہوئے مقام حج کے علاوہ اپنے اپنے شہر میں قربانی نہیں کرتا وہ مولانا متنا اور حافظ محب الحق کے نزدیک نفسِ قرآنی سے سرکشی کے جرم کا مرتکب ہے اور وہ مسلمان جو مولانا متنا اور حافظ محب الحق کے قرآنی فیصلہ کی تعمیل میں مقام حج کے علاوہ اپنے اپنے شہروں میں قربانی کرتے ہیں وہ جناب پر ویز کے نزدیک عتہم اللہ علی قلوبہم وعلیٰ سمعہم وعلیٰ ابصارہم غشاوہ کے مصداق ہو جاتے ہیں۔ آخر میں بلخی صاحب نے بالکل صحیح فرمایا ہے یہ نتائج ہیں رسولؐ کو درمیان سے ہٹا کر قرآنی فیصلہ صادر فرماتے کے۔ اور اس طرح کی مضحکہ خیز دلیل بازیاں جو پلٹ کر خود استدلال کنندہ پر حملہ آور ہو جائیں نتیجہ میں حدیث و سنت سے اعراض اور انکار کی شکل میں سلامتی کی راہ چھوڑ کر قرآن نہیں پراپنی اجارہ داری تھوڑ کر لینے کا۔

رسالہ کی کتابت، طباعت، ترتیب و دلکش اور پسندیدہ ہے۔ سالانہ چندہ چار روپیہ یعنی پرچہ ہارنے ملنے کا پتہ:- دفتر رسالہ مقام سنت ۱۳۲۶۔ بریٹور روڈ۔ کراچی نمبر ۵۔

کالا سورج ★ ستاروں کے خواب

سرور ★ چند تصویرِ تباں

کے بعد

مکتبہ افکار کی ایک اور  
حسین، معیاری اور فخریہ پیشکش  
ایشیا کے بلند پایہ اور منفرد افسانہ نگار

کرشن چندر

کانیا، اچھوتا، اور انتہائی دلچسپ ناول

آسمانِ روشنی ہے

شائع ہو گیا

سہ رنگا سرورق •=====• سفید چمکا کاغذ

بہترین کتابت و طباعت •=====• قیمت چار روپے

ایجنٹ اور خریدار حضرات کے آرڈروں کی  
تعمیل اپریل کے پہلے مہینے سے شروع ہوگی

مٹنے کا پتہ

مکتبہ افکار - رابلسن روڈ - کراچی

# مطبوعات ادارہ ثقافت اسلامید

## انگریزی

آلے دولہ

- ۱۔ اسلامک آئینہ بالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم  
ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) ۱۰ . . .
- ۲۔ فنڈیمینٹل ہیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم  
ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) ۸ . . .
- ۳۔ دی فیلیسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ بی ایچ ڈی) ۱۲ . . .
- ۴۔ محمد دی ایجو کیٹر (مصنفہ رابرٹ گلک) ۸ . . .
- ۵۔ اسلام اینڈ تھیو کریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۸ . . .
- ۶۔ ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱۲ . . .
- ۷۔ اسلام اینڈ کمیونزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم  
ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) ۸ . . .

## اردو

- ۸۔ عقائد و اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱۲ . . .
- ۹۔ اسلام میں حریت۔ مساوات۔ اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر) ۱۰ . . .
- ۱۰۔ اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۱۰ . . .
- ۱۱۔ اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۸ . . .
- ۱۲۔ دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۸ . . .
- ۱۳۔ اسلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم و دیگر رفقاء ادارہ) ۸ . . .
- ۱۴۔ اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین) ۱۰ . . .
- ۱۵۔ اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱۲ . . .
- ۱۶۔ علم نبوی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۱۰ . . .
- ۱۷۔ نظام سنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھولواڑی لدوی) ۱۰ . . .



## ماہنامہ ثقافت لاہور

## (مطبوعات ادارہ)

آئے روپے

۵	۸	۰۰	۱۸- خلافت اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۲	۸	۰۰	۱۹- اصول فقہ اسلامی- حدود اللہ و تعزیرات (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۳	۰	۰۰	۲۰- اسلام کا نظریہ تاریخ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
۵	۰	۰۰	۲۱- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) مصنفہ رشید اختر ندوی)
۶	۸	۰۰	۲۲- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ دوم)
۵	۱۲	۰۰	۲۳- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم) رشید اختر ندوی)
۳	۸	۰۰	۲۴- مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)
۵	۸	۰۰	۲۵- قرآن اور علم جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-ای-بی ایچ ڈی)
۶	۸	۰۰	۲۶- پیدل (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۴	۰	۰۰	۲۷- فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو یحییٰ امام خان)
۳	۸	۰۰	۲۸- افکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)
۸	۰	۰۰	۲۹- ریاض السنن (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی ندوی)
۷	۰	۰۰	۳۰- افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)
۳	۸	۰۰	۳۱- مسئلہ زمین (مصنفہ پرنسپل محمود احمد صاحب)
۵	۰	۰۰	۳۲- الدین پسر (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی ندوی)
۶	۰	۰۰	۳۳- طب العرب (مصنفہ حکیم سید علی احمد نیر واسطی)
۳	۰	۰۰	۳۴- حکمت روسی (مصنفہ ڈاکٹر خنیفہ عبدالحکیم ایم-ای-ایل ایل بی-بی ایچ ڈی)
۵	۰	۰۰	۳۵- مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۳	۰	۰۰	۳۶- اسلام میں حیثیت نسوان (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
۰	۱۵	۰۰	۳۷- ازدواجی زندگی کیلئے اہم قانونی تجاویز (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پهلواروی)
۶	۰	۰۰	۳۸- اسلام اور رواداری (مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفری ندوی)
۱۸	۱۲	۰۰	۳۹- حیات محمد (ترجمہ از مولانا امام خاں صاحب)
۳	۰	۰۰	۴۰- مائر لاہور حصہ اول (سید ہاشمی صاحب فرید آبادی)
۱	۰	۰۰	۴۱- مقام انسانیت (مصنفہ محمد مظہر الدین صاحب صدیقی)
۳	۸	۰۰	۴۲- اسلام اور موسیقی (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ صاحب پهلواروی ندوی)
۶	۰	۰۰	۴۳- ملفوظات روسی (مصنفہ چرمدری عبدالرشید صاحب تبسم ایم-ای)

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲- کلب روڈ-لاہور



## قابل دید مطبوعات

### افکار غزالی

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت سات روپے

### حکمت رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قیمت تین روپے

### اسلام اور رواداری

مصنفہ رئیس احمد جعفری

قیمت چھ روپے

### اسلام اور موسیقی

مصنفہ محمد جعفر شاہ پہلواروی

قیمت تین روپے چار آنے

### حیات محل

مترجمہ ابو یحییٰ امام خاں

قیمت اٹھارہ روپے بارہ آنے

### مقام انسانیت

مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی

قیمت ایک روپیہ

### طب العرب

مترجمہ علی احمد نیر واسطی

قیمت چھ روپے

### ماثر لاہور

مصنفہ سید ہاشمی فرید آبادی

قیمت تین روپے

### ملفوظات رومی

مترجمہ عبدالرشید تبسم

قیمت چھ روپے

### بیدل

مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

ملنے کا ہتھ

ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روٹی لاہور

# ماہنامہ ثقافت لاہور

ادارہ تحریر

مئی ۱۹۵۷ء

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (مدیر مسئول)

• محمد حنیف ندوی

• محمد جعفر بھلواروی

• بشیر احمد ڈار

• رئیس احمد جعفری

• شاہد حسین رزاقی

★

شمارہ ۵۵

فی پرچہ

بارہ آنے

★

جلد ۴

★

سالانہ

آٹھ روپے

ناشر ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب وڈ لاہور



## تہ تیہ

۳	.....	تاثرات
۷	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	رومی کی چند تشبیہات
۱۷	بشیر احمد دار	مانی کا فلسفہ اخلاق
۲۷	محمد جعفر شاہ پھلواری	اسلام کا مقصد حصول حکومت ہے یا مثالی معاشرہ؟
۴۱	شاہد حسین رزاقی	مسلم افریقہ میں تحریک آزادی
۵۰	الہی خونی و محمد خالد	اسلام اور ضبط تولید
۵۴	محمد مظہر الدین صدیقی	سود کا مسئلہ
۶۳	تشریح حدیث	مالی اشار
۶۶	محمد حنیف ندوی	ارسطو کی منطق پر ابن تیمیہ کے اعتراضات
۷۱	.....	مطبوعات ادارہ

# تاثرات

پاکستان اقبال کی نظر میں

۲۱ اپریل کو مسب معمول یوم اقبال ملک کے ہر گوشے میں منایا گیا۔ تقریریں ہوئیں۔ اشعار پڑھے گئے۔ اور رنگا رنگ کے پروگراموں سے اس تقریب کی اہمیت کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی۔ اقبال کی حیثیت ہمارے ہاں صرف ایک بلند پایہ شاعر ہی کی نہیں ہے کہ جس کے رنگ کلام سے شعر و فکر، اور ذوق و نگاہ کو زندگی عطا ہوئی ہو۔ اور جس کے تخلیقات فنی سے ادبیات کو نئی دولت نئی سمتیں اور نئی روشنی ملی ہو، بلکہ ایک حکیم کی بھی ہے کہ جس نے ہمارے عروج و زوال کے پورے نقشہ پر تحقیقی نظر ڈالی ہے۔ اور ہم پر اسرار حیات کی پیچیدہ گرہوں کو کھولا ہے۔

اقبال وہ شخص ہے کہ جس کی چشم بصیرت نے مشترکہ ہندوستان میں اسلام کے موقف کو کمزور پایا اور یہ محسوس کیا کہ اگر قومیت متحدہ کی آندھیاں اسی زور شور سے چلتی رہیں، اور مسلمانوں نے اپنی بقا کے لئے علمی و ادبی منفرد نوعیت کی مساعی کی طرح نہ ڈالی تو ان کو اکثریت کے رحم و کرم پر جینا ہوگا اور اسلامی تہذیب ثقافت کے اس قیمتی ورثہ سے دست بردار ہونا ہوگا کہ جس کی حفاظت کا یہ اب تک دم بھرتے آئے ہیں۔ اقبال نے نہ صرف ان خطرات کو شدت سے محسوس کیا، جو ہندو سامراج سے لازماً ابھرنے والے تھے۔ اور ان تلخ نتائج کی نشاندہی کی کہ قومیت متحدہ کے روپ میں مسلمانوں کے سامنے آنے والے تھے۔ بلکہ اس صورت حال سے نکلنے کی عملی تدبیر بھی کیں۔ یعنی اس وقت جب کہ کانگریس کا سارے ہندوستان میں لوطی بول رہا تھا۔ اور خود مسلمانوں کے عظیم و لائق احترام ملیٹوں کی ساری جدوجہد اس خود فریبی پر مرکوز تھی کہ بہر حال انگریزی استعمار کو ترک پہنچانی چاہئے اور اس کے پچھلے استبداد سے رہائی حاصل کرنا چاہئے۔ علامہ نے اسلامی سیاست میں انفرادیت کا علم صنعا لا اور پاکستان کا تصور پیش کیا اور بتایا کہ آزادی سے زیادہ اہم مسئلہ یہ ہے کہ آزادی کن شرائط پر حاصل کی جائے۔ اور اس آزادی میں مسلمانوں کا کیا حصہ ہو؟ اس وقت پاکستان کا تصور افلاطون کے یوٹوپیا سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا تھا اور ایک شاعر کے حسین خواب سے زیادہ اس کی اہمیت نہ تھی۔ علامہ نے اس کو کچھ ایسے اذعان اور دل آویزی سے پیش کیا کہ یہ نعرہ مسلمانوں کی آئندہ جدوجہد کا مرکزی نقطہ قرار پایا۔ اور پھر لوگوں نے دیکھا کہ ایک خواب بے ایک خیال اور یوٹوپیا نے کیونکر ایک حقیقت، ایک واقعہ اور عظیم الشان انقلاب کی شکل اختیار کر لی۔ اور سچ

ایک ایسی مملکت معرض ظہور میں آگئی کہ جہاں اسلامی تصورات کی روشنی میں زندگی کا ایک نیا تجربہ کیا جاسکتا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ کیا پاکستان سے مراد علامہ کی صرف ایک خطہ ارض پر مسلمانوں کی حکمرانی تھی۔ اور انہوں نے جب یہ خواب دیکھا تھا۔ تو ان کے نزدیک اس کا مطلب یہی تھا کہ کسی نہ کسی جگہ تو مسلمانوں کو بھی سیاسی اقتدار پر بلا شریک غیرے قبضہ جانے کا موقع ملنا چاہئے۔ اور ہندوستان میں کچھ علاقے تو ایسے ہونے چاہئیں کہ جہاں یہ اکثریت کے بل بوتے پر اپنی من مانی کارروائیاں کر سکیں۔ اور کوئی پوچھنے والا نہ ہو۔ ہمارا خیال ہے کہ ایسا نہیں۔ علامہ اقبال نے جب پاکستان کا تصور پیش کیا۔ اس وقت جغرافیائی و اقلیتی آزادی سے کہیں زیادہ ان کے سامنے جو چیز تھی، وہ اسلام کے خاص تفریعات کی آزادی تھی۔ ان کا یہ خیال تھا کہ پاکستان بن جانے کے بعد ہم نہایت آسانی سے اسلامی تہذیب و تمدن کے مختلف پہلوؤں سے روشناس ہو سکیں گے۔ اور زندگی کے اس اچھوتے نصب العین میں، جو پاکیزگی، بلندی اور گہرائی ہے اس سے کما حقہ استفادہ کر سکیں گے۔ اقبال کا شمار مسلمانوں کے ان مصلحین میں ہوتا ہے جو اسلام کے بارہ میں یابوس نہیں ہیں۔ اور جو یہ سمجھتے ہیں، کہ اس کو ابھی بہت سے کمالات کا مظاہرہ کرنا ہے۔ اور حیات انسانی کو آگے بڑھانے اور چمکانے کے سلسلہ میں اہم خدمات انجام دینا ہے۔ اقبال اسلام کے ماضی پر قانع نہیں ہیں۔ اور اس بات پر ایمان نہیں رکھتے ہیں، کہ اس کی فیض رسانیوں کے دروازے نوع انسانی پر بند ہو چکے ہیں، اور اس کے کارہائے نمایاں کا بہترین دور گزر چکا ہے! ان کے نقطہ نظر سے خاک کے اس ڈھیر میں ہنوز ایسے شراے باقی ہیں، جنہیں سپہر کبود پر آفتاب بن کر چمکانا ہے۔ اور فکر و تصور کی دنیا کو نئی روشنی اور نئی حرارت سے آشنا کرنا ہے۔ اس بناء پر علامہ کا تصور پاکستان ہرگز اس درجہ عامیانہ نہیں ہو سکتا، کہ جس میں ہوس اقتدار اور تقسیم اقتدار کے سوا اور کوئی ہنگامہ بیان نہ ہو۔ اور کرسی وزارت سے آگے سعی و تدبیر کی اور کوئی منزل نہ ہو۔ حکومت مسلمانوں نے پیٹ بھر کر کی ہے اور ازجہاز تا بہ سمرقند ثروت و سطوت کے مزے لوٹے ہیں۔ اور پھر پاکستان کے علاوہ اس گئے گزرے دور میں بھی متعدد ایسی راجدھانیاں موجود ہیں کہ جہاں زمین صرف مسلمانوں کے نعیشات کے لئے سونا اُگلتی ہے اور جو اہرات نچھاور کرتی ہے۔ اس لئے ان تماشوں میں کم از کم ان لوگوں کے لئے تو دلچسپی کا کوئی سامان نہیں ہو سکتا، کہ جو مسائل حیات پر ایک خاص نقطہ نظر سے غور کرنے کے عادی ہیں۔

اقبال کی نظر میں پاکستان ایک ملک، اور ایک ریاست سے زیادہ ایک نظریہ ہے۔ ان کی رائے میں اسلام کے مکانات ارتقاء کے لئے ایک ایسے میدان، ایسے کارگاہ حیات، اور ایسے کارخانہ کی ضرورت ہے، جہاں بالکل ہی نئے انداز کے قلب و ذہن ڈھلیں، جہاں ضمیر انسانی حکومتی و تقلیدی کی جگہ بندیوں سے آزاد ہو اور صرف اپنی خودی سے تعلق پیدا کرے، جہاں مغربی علوم و فنون کی دنیا پاشیاں نظر و بصر کی چکاچوند کا باعث نہ ہوں، جہاں ظاہر کی ٹیم ٹام کے ساتھ باطن کی جلوہ افروزیایں بھی پائی جائیں۔ جہاں ایک حقیقی جاگتی اور متحرک تہذیب کے آثار و نتائج تو محسوس

ہوں۔ مگر قلب و نظر کا فساد نہ ہو۔ جہاں معاشرہ کی بنیاد اور روح غفاف و پاکیزگی پر ہو فسق و فجور پڑ نہ ہو۔ اقبال کی رائے میں اسلام کے دامن اجتماعیت میں ایسے زریں اصول پائے جاتے ہیں کہ جن کو اب تک آدمیا نہیں کیا۔ اور جن کی روشنی میں معاشرہ کی تشکیل نہیں کی گئی، اور وہ اصول بجائے خود ایسے منصفانہ، ایسے قرین عقل اور متوازن ہیں کہ ان کو مانے بغیر بندہ و خواجہ کی تفریق مٹ نہیں سکتی اور انسان انسان کی بندگی سے رستہ گاری حاصل کر نہیں سکتا اور نہ مرد و زن کو وہ مقام ہی حاصل ہو سکتا ہے کہ جن سے تدبیر منزل کی تمام پیچیدگیاں خود بخود دور ہو سکیں۔

اقبال صحت مند معاشرہ اور تربیت افراد پر بہت زور دیتے ہیں۔ ممکن ہے کہ پاکستان کے عنوان کے تحت آپ کو اس نوع کی تصریحات ایک ساتھ اقبال کے کلام میں کہیں نظر نہ آئیں۔ لیکن جو شخص بھی اس حقیقت کو جانتا ہے کہ اقبال کے تفصیلی نظریات و افکار کیا ہیں۔ اور وہ اسلام اور مسلمانوں کے بارہ میں خصوصیت سے کن خیالات کے حامی ہیں، وہ اس بات کی تائید کرے گا، کہ انہوں نے جب پاکستان کا نعرو بلند کیا اور تمام مسلمانوں نے اس پر لبیک کہا، تو اس سے ان کی توقع یہ نہیں تھی کہ کابل، ایران، سعودی عرب، اور مصر و عراق کی مملکتوں کی طرح ایک مملکت کی دروغ بیل ڈالی جائے، کہ جس میں مسلمانوں کو کار فرمائی کی پوری پوری آزادی حاصل ہو۔ بلکہ وہ ایک مثالی اور نظری مملکت کے خواہاں تھے۔

اس سلسلہ میں اقبال دو بنیادی اور انقلابی تبدیلیاں چاہتے تھے۔ ایک نظام تعلیم و تربیت میں اور دوسرے نظام معاشرہ میں۔ موجودہ مغربی تعلیم سے وہ قطعی مطمئن نہیں تھے، اور اس کے بارہ میں ان کا سوءظن بالکل بجا تھا کہ یہ زندگی کے حقیقی مقصدیات سے کوئی سروکار نہیں رکھتی، اور یہ کہ اس کا نتیجہ سوز دماغ تو ہے، مگر وہ سوز جگر جس کی کہ ہمیں ضرورت ہے، وہ اس سے پیدا ہونے والا نہیں۔ ان کے نزدیک اس تعلیم سے بلاشبہ عیش و دولت کی فراوانی تو آتی ہے، اقتدار و حکومت کی خدمت گزاری کے اعلیٰ مواقع بھی ابھرتے ہیں۔ اور ایک طرح کی لذت و نشہ بھی ہے، مگر اپنا سراغ نہیں ملتا، بلی انا کا پتہ نہیں چلتا اور افراد کو یہ نہیں معلوم ہو پاتا کہ ہمارا مزاج خاص کن کن اصلاحات کا مقصد ہے؟ ان کے نزدیک موجودہ تعلیم سے دانش و فکر میں تواضع ہوتا ہے۔ مگر وقت نظر اور وسعت فکر کا سامان اس میں نہیں۔ اس لئے یہ یکسر بدل دینے کے لائق ہے۔

اسی طرح علامہ فقہ جدید کی روشنی میں اسلامی معاشرہ کی از سر نو تشکیل چاہتے تھے اور اس کے لئے ایک متعین خاکہ بھی رکھتے تھے، جس کی نشاندہی انہوں نے اپنے خطبات میں جابجا کی ہے۔ اور اگر ہم یہ کہیں تو اس میں ذرہ برابر مبالغہ نہیں کہ آخر آخر میں تو اس مسئلہ نے ایک وطن کی شکل اختیار کر لی تھی، جو ہر وقت ان پر سوار رہتی تھی۔ کہ کسی طرح مسلمان قرآن میں غوطہ زن ہوں، اس کے احکام و مسائل کا تحقیقی اور انقلابی جائزہ لیں، اس کی روح معلوم کرنے کی کوششیں کریں اور یہ دیکھیں کہ اس کی مدد سے کیونکر ایک حرکت پذیر (DYNAMIC) فقرہ کی تعمیر

ممکن ہے۔ ان کی رائے میں پرانی فقہ میں چونکہ یہ نقص ہے کہ اس میں نئے حالات و تقاضوں سے عہدہ برا ہونے کی صلاحیت نہیں۔ اور یہ اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ معاشرہ ساکن ہے۔ اور تیرہ چودہ صدیوں میں ادھر حالات و واقعات میں کوئی اہم تغیر رونما نہیں ہوا۔ اس لئے اس میں جزدی تبدیلیوں سے کام چلنے والا نہیں۔ بلکہ اصلاح احوال کے لئے جرأت مندانہ اجتہاد کی ضرورت ہے۔ ایسے اجتہاد کی کہ جس میں فاروق کی سی جرأت فکر اور ابوحنیفہ کی سی اصابت لئے اور شافعی و مالک کا سا ذوق روایت و حدیث سب یکجا ہوں۔ اور ایسا مجموعہ مسائل مرتب ہو کہ جو ہماری ضروریات کا کفیل بھی ہو اور جس کو فخر کے ساتھ دوسروں کے سامنے ہم پیش بھی کر سکیں۔

یہ ہے پاکستان کا تصور اقبال کی نظر میں۔ سوال یہ ہے کہ کیا ہر سال یوم اقبال مناتے وقت کبھی ہم نے سوچا ہے کہ ان معنوں میں پاکستان کتنے قدم آگے بڑھ پایا ہے اور نو سال کے اس لمبیل عرصہ میں ہمارے نظام تعلیم میں کیا تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ اور ہمارے معاشرہ میں کن کن اصلاحات نے جنم لیا ہے؟ اگر پوری قوم نے اس تقریب کے اس پہلو پر غور نہیں کیا ہے، تو دوسرا سوال یہ ہے کہ اس کا موقع کب آئے گا؟ اور کب ہم اس لائق ہونگے کہ اپنے اہم مسائل پر غور و فکر کریں۔

محمد حنیف ندوی

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

## رُومی کی چند تشبیہات

مولانا جلال الدین رومی بڑے دلنشین انداز میں تشبیہوں اور مثالوں کے ذریعہ اپنا مطلب واضح کر دیتے ہیں۔ اخلاقیات نفسیات کا ایک اہم نکتہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اکثر صفات ایسے ہیں جن کو لوگ علی الاطلاق صفاتِ حسنہ سمجھ لیتے ہیں حالانکہ ان کی کیفیت بھی علم کی سی ہے جو ایک بے طرف قوت ہے اس کا مفید یا مضر ہونا اس مقصد پر منحصر ہے جس کے لئے اس کو استعمال کیا جائے:

علم را بر تن زنی مارے شود      علم را بر جان زنی یارے شود

یہی اصول اخلاقیات میں بھی کارفرما ہے۔ بذل وجود یا ایشار مال بلکہ جان کی قربانی بھی فی نسبہ نہ اچھی ہے نہ بُری۔ اچھایا بُرا ہونا اس غایت پر منحصر ہے جس کے حصول کے لئے یہ قربانی کی گئی ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسولِ کریمؐ کے مخالف کا قریبی تو بیان و مال کی قربانی کرتے تھے لیکن مقصود کے مذموم ہونے کی وجہ سے جانِ فشانہ اور زرفشانہ میں جس قدر وسعت اور شدت ہوگی اسی قدر وہ انسان کو تباہ کر گئی کفارِ قربانیان اس لئے کہتے تھے کہ وہ محمدؐ پر غالب آجائیں:

اشتراں قرباں ہمی کردند ما      چیرہ گرد تیغِ شال بر مصطفیٰ

کسی سلطنت میں بادشاہ کا ایک غلام باغی ہو جاتا ہے خزانے پر قبضہ کر لیتا ہے۔ لوگوں کو اپنا ہم خیال اور ہم کلام بنانے کے لئے بذل وجود کے دریا بہاتا ہے اور اس ظلم کو اپنے نزدیک عدل سمجھتا ہے مگر یہ عدل، یہ سخاوت، یہ ایشار و تخریبِ اخلاق اور ظلم میں معاون ہوتا ہے۔ لہذا اخلاقی صفات کو بھی مقصود کو الگ کر کے نہیں دیکھنا چاہئے۔ مقصود کی خرابی سے ان صفات میں جتنا کمال پیدا کیا جائے گا اتنا ہی بہودہ انسان کو زوال آئے گا:

چوں غلامِ باغی کو عدل کرد      مالِ شاں بر باغیاں او بذل کرد  
طرفہ تر کا نرا ہمی پنداشتِ عدل      کہ نہ سخاوت کردہ ام ایشار و بذل  
بندہ پندارد کہ او خود عدل کرد      مالِ شہ را بر مساکین بذل کرد  
عدلِ ایں باغی و دادش پیشِ شاہ      چہ فراید؟ دوری و روئے سیاہ

کسی ایک انسان کے لئے دوسرا انسان آسانی سے پوری طرح قابلِ فہم نہیں ہو سکتا۔ اکثر انسانوں کے ظاہر و باطن میں زمین و آسمان کا فرق ہوتا ہے۔ شیخ سعدیؒ فرماتے ہیں کہ علم اور معلومات کے لحاظ سے انسان کس پایہ کا ہے اس کا

اندازہ تو چند گھنٹوں کی گفتگو میں ہو سکتا ہے۔ لیکن بہت میل جول کے باوجود برسوں تک ایک کو دوسرے کے باطن کا مال معلوم نہیں ہو سکتا۔ نفس کی چھپی ہوئی خباثتیں عرصہ دراز تک ظاہری نگاہوں سے پنہاں رہتی ہیں کسی کے تحت الشعور میں کیا میلانات اور خواہشیں نہاں خانے میں موجود ہیں ان کی بابت انسان خود اپنے آپ کو دھوکے میں رکھتا ہے چہ جائیکہ وہ دوسروں پر عیاں ہو سکیں۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ نہاں خانہ شعور میں ادنیٰ اور افضل میلانات ہی پوشیدہ ہوں ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ظاہر میں ایک شخص کی زندگی دیرانہ سی معلوم ہوتی ہے لیکن اس دیرانے کے اندر بلند جذبات کا خزانہ موجود ہوتا ہے جو ظاہر کی آنکھ کو نظر نہیں آتا،

تو اس شناخت بیک روز ناز و شامیں مرد      کہ تا کجاش رسید است یا لنگاہ علوم  
وے ز باطنش ایمن مباش و غمرہ مشو      کہ تجبش نفس نگر د لبسا ہا معلوم

مولانا فرماتے ہیں :

دیر باید تا کہ ستر آدمی      آشکارا گردد از بهیشت و کمی  
اس کا جاننا آسان نہیں کہ بدن کی دیوار کے اندر اور تحت الشعور کی گہرائیوں میں بلند افکار و میلانات شریفہ کا کوئی گنج بے بہا ہے یا محض چیونٹیوں، سانپوں اور اڑدھائوں کا ٹھکانا ہے :  
زیر دیوار بدن گنجیست یا      خانہ مورست و مار و اڑدھا

نفس کی گہرائیوں میں کیا کیا پوشیدہ ہے اس کا صحیح علم نہ اپنے آپ کو ہوتا ہے اور نہ یار و اختیار کو۔ پورا علم تو خدا ہی کا ہو سکتا ہے جس پر ہر نہاں عیاں ہے :

چہ داند مردم کہ در جامہ کیست      نویسنده داند کہ در نامہ چیست (سعدی)

مولانا فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کی نسبت کیا رائے قائم کرنی چاہئے جو تبلیس ابلیس سے کسی شخص کو امام و مجتہد اور ولی اللہ و مجدد سمجھ کر اس کے متعلق خوش عقیدگی میں عمر گزار دیتے ہیں۔ مولانا اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جھوٹا امام تو مردود ہی ہے اور اس کی عاقبت فی النار و السقر ہے لیکن دھوکا کھایا ہوا مرید نجات یافتہ ہو سکتا ہے وہ امام باطل کو اپنے تصور میں اخلاق فاضلہ سے متصف سمجھ لیتا ہے اور اپنے آپ میں وہ خوبیاں پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے جو اس کے امام میں درحقیقت موجود نہیں۔ اس کے متعلق مولانا ایک عمدہ مثال پیش کرتے ہیں ایک شخص اندھیری رات میں جبکہ قبلہ کی سمت معلوم کرنے کا کوئی یقینی ذریعہ نہ تھا کسی ایک غلط سمت کو قبلہ کی سمت سمجھ کر نماز ادا کرتا ہے تو اس کی

یہ نماز اذروئے شرع باطل نہیں ہوتی۔ یہی حال کسی بدباطن کو قبلہ توجہ بنا لینے کا ہے۔ مرید سے اگر اچھے افعال سرزد ہوئے تو وہ ضرور اس کے لئے مفید ہونگے درآں حالیکہ جھوٹے مرشد کو ان سے کچھ فائدہ نہ پہنچے گا۔ مرید کا قصد نیک تھا اگرچہ اپنے مرشد کو جو محض جسدِ بے روح تھا اس نے روحانی لحاظ سے جاندار سمجھ لیا تھا :

ایک نادر طالب آید کز فروغ      در حق او نافع آید آن دروغ  
او بقصد نیک خود جائے رسد      گرچہ جاں پنداشت آن آید جسد  
مرد را رومی نماید حالہا      کہ ندید آن پیچ شیخش ساہا  
چوں تخرمی در دل شب قبلہ را      قبلہ نے و آن نماز اور اروا

زن و شوہر کی موافقت مزاج کے متعلق مولانا جو قی کے جوڑے کی مثال پیش کرتے ہیں۔ ایک شوہر زوجہ کو مخاطب کر کے کہ رہا ہے کہ زوجہ کو زوج سے ہر رنگ و ہم صفت ہونا چاہئے تاکہ خانگی زندگی عمدگی سے چل سکے۔ جو قی کے دونوں جز و طرز و انداز اور رنگ و روغن میں باہم موافق ہونے چاہئیں۔ اگر جو قی کا ایک پاؤں فراخ ہو اور دوسرا تنگ تو دونوں بے کار ہو جائیں گے۔ ایک پاؤں کسی اور رنگ کا اور تنگ اور دوسرا پاؤں کسی اور رنگ کا اور فراخ۔ کون مرد معقول ایسا جو تاپہنے لگا اگر ایک پاؤں کو بھی جو تاناکٹا ہو تو اس کی تکلیف دوسرے پاؤں اور سارے جسم کو پہنچے گی۔ یہ ہولت سے چلنا دشوار ہو جائے گا۔

عورتوں کی تحقیر کرنے والے عام طور پر عورت کو جو قی سے تشبیہ دیتے ہیں جو پامال رہتی ہے اور مرد جب چاہے پرانی کو چھوڑ کر نئی پہن سکتا ہے۔ یہ نامعقول انسانوں کی باتیں ہیں ورنہ بیوی کے ساتھ حسن سلوک اسلام کی تعلیم کا ایک اہم جز ہے اور رسول کریمؐ نے فرمایا کہ تم میں سے اچھا مسلمان وہی ہے جو اپنے گھروالوں کے ساتھ اچھا ہے اور آخری خطبے میں بیویوں کے ساتھ حسن سلوک کی خاص طور پر تاکید کی۔ اور فرمایا کہ تم ان کی محتاجی اور بے بسی سے ناجائز فائدہ مت اٹھاؤ۔ مولانا کی تشبیہ میں یہ خوبی ہے کہ یہاں عورت ہی جو قی نہیں بلکہ مرد و زن مل کر جو قی کا ایک جوڑا ہیں جن کے ہم صفت ہونے ہی سے زندگی کا راستہ اچھی طرح سے کٹ سکتا ہے۔ بیوی کی زبانی فرماتے ہیں :

جفت مائی جفت باید ہم صفت      تا بر آید کار با با مصلحت  
جفت باید بر مشال ہم دگر      درد و جفت کفش و موزہ درنگر  
گر یک کفش از دو تنگ آید بیا      ہر دو جفتش کار ناید مر ترا  
جفت در یک خرد و آن دیگر بزرگ      جفت شیر بیشہ دیدی پیچ گرگ





عقل مند کی روزی کیوں نہ بنا۔

دنیاوی زندگی میں مال بہت عیب پوش ہوتا ہے۔ دولت مند کے کئی عیوب اس سے ڈھک جاتے ہیں اسی لئے کسی شاعر نے زر کو ستارِ عیوب اور قاضی الحاجات کہا ہے جو خدا کے صفات ہیں۔ غریب کے تھوڑے سے عیب کو بھی لوگ بانس پر چڑھا دیتے ہیں۔ غریب بچا رہ بدی کم کرتا ہے لیکن بدنام زیادہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ مرزا غالب نے اپنی شراب نوشی کی بابت ایک رباعی میں کہا ہے کہ ہم مفلسوں کی شراب نوشی بے ہودہ کوشی ہی ہے جس سے بدنامی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ساقی ہیں پیالے کی بجائے چھلنی میں شراب دیتا ہے نیچے دامن تر ہو جاتا ہے اور اوپر لب تر نہیں ہوتے۔ یہی تردامنی یا بدنامی ہی ہمارے حصے میں آئی ہے:

آں را کہ زدست بے زری پا مال است      رسوائیش نیز لازم احوال است  
لب تر نشد و دامنم آلودہ زے      ساقی مگرش پیالہ از غربال است

مولانا فرماتے ہیں کہ دنیا دار کو مال کی ضرورت زیادہ تر عیب پوشی کی وجہ سے ہوتی ہے خواہ وہ حماقت کی زندگی بسر کرتا ہو اور خواہ فسق و فجور کی، عوام کی زبان اس کے متعلق بند رہتی ہے۔ اس کے اصراف کو سخاوت اور اس کی عیاشی کو رنگینی کہتے ہیں وہ کوئی جرم کرتا ہے تو روپے کی بدولت سزا سے بچ جاتا ہے۔ روپیہ خرچ کر کے وہ حکام رس ہو جاتا ہے حکمرانوں کو دوست بنالیتا ہے۔ سیتاں بیٹے کو توال اب ڈر کا ہے۔ اس شخص میں کوئی ذاتی ہنر یا کمال نہیں ہوتا کہ کسب کمال سے وہ عزیز جہاں ہو سکے۔ نہ اس کے اخلاق اور اس کا تقوٰی ایسا ہوتا ہے کہ لوگ دل سے اس کی عزت کریں۔ ایسے شخص کے ہاتھ سے جب مال جاتا رہے تو دنیا داروں کے نزدیک اس کی عزت دو کوڑی کی نہیں رہتی۔ اس کی خوبیوں کا راگ الاپنے والے، اس کے دسترخوان پر کھانے اور اس کے گن گننے والے اس کی خدمت کرنے لگتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ایسے شخصوں کے لئے مال ایسا ہوتا ہے جیسے گنجے کے سر کی ٹوپی۔ علم و اخلاق کے لحاظ سے یہ بے کمال صاحبانِ مال گنجے ہوتے ہیں ان کا گنج مال سے ڈھکا رہتا ہے۔ وہ لوگوں کے سامنے ٹوپی اتارنا نہیں چاہتے۔ لیکن یہ زر و مال کی سرپوش ٹوپی اگر گردشِ روزگار سے کبھی اتر جائے تو ان کا گنج نمایاں ہو جاتا ہے:

مال و زر سرا بود بچوں کلاہ      کل بوداں کز نگہ ساز دپناہ  
کے را کہ زر پیش آورده است      عیوبش ہمہ در پس پردہ است  
ایسوں کے مقابلے میں جو شخص خوبصورت بال زلف و دانا اور جود و عنایت رکھتا ہے جب اس کی ٹوپی اتر جائے

تو وہ اور زیادہ جمیل معلوم ہوتا ہے جس شخص کے محمودہ صفات اس کی ہستی کا جزو ہیں اس کو عیب پوش مال کی کیا ضرورت بلکہ اس کے صفات بے زری کے ساتھ اور زیادہ دلکش ہو جاتے ہیں :

آنکھ زلف و جعدِ رعنا بایدش چوں کلاہش رفت خوشتر آیدش  
مولانا یہاں ایک اور شبیہ سے کام لیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ مرد حق چشم بصیر کی طرح ہوتا ہے۔ کوئی شخص آنکھوں کو ڈھانکتا نہیں چاہتا۔ بصارت کی خوبی اس کی برتری میں ہے۔

مرد حق باشد بمانندِ بصر پس برہنہ بہ کہ پوشیدہ بصر  
دنیا داروں کے لئے پوشش عیب پوش ہوتی ہے۔ کپڑے پہنے ہوئے کسی شخص کے جسم کی اصلیت دکھائی نہیں دیتی۔ ایک شخص کسی غلام کو بیچنے کے لئے خریداروں کے سامنے پیش کرتا ہے اگر اس کو معلوم ہو کہ غلام متناسب الاعضا اور جسمانی لحاظ سے ہر طرح بے عیب ہے تو وہ اس کے کپڑے اتار کر خریداروں کو اس کا جسم دکھاتا ہے۔ لیکن اگر غلام کے جسم میں کوئی عیب ہو تو بیچنے والا خریداروں سے کہتا ہے کہ اس غلام میں کمال درجہ شرم و حیا ہے یہ ہرگز آپ کے سامنے نکلا ہونا گوارا نہ کرے گا۔ کپڑے پہنے ہوئے ہی اس کا اندازہ کر کے اس کی قیمت لگاؤ۔ اگر کپڑے اتارنے کو کہو گے تو وہ بھاگ جائے گا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اکثر خواجگان دولت مند کا یہی حال ہے وہ سراپا عیب ہیں اور مال سے عیب پوشی کر رہے ہیں :

وقتِ عرصہ کردنِ اکلِ بردہ فروش بر کند از بندہ جامہ عیب پوش  
دوبو د عیب برہنش کے کند بل بجامہ خدشہ بادے کند  
گویداں شرمندہ است از نیک بد از برہنہ کردنِ اواز تو رمد  
خواجہ در عیب ست غرق تا بگوش خواجہ را مال است مالش عیب پوش

مکارم اخلاق رکھنے والے کے لئے تو مال نہیں بلکہ فقر باعثِ فخر ہوتا ہے۔ مالدار مال کے ذریعے سے جو عزت حاصل کرنا چاہتا ہے اس سے ہزار مرتبہ زیادہ عزت و احترام اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس نے تزکیہ نفس اور خلوص کے ذریعے سے دلوں کو اپنی طرف کھینچا ہے حضرت عمرؓ جب فلسطین کا قبضہ حاصل کرنے کے لئے ایک اونٹ اور ایک غلام کے ساتھ بیت المقدس کے نواح پر پہنچے تو اس وقت غلام اونٹ پر سوار تھا اور خود پیدل چل رہے تھے۔ جو قمیص پہنے ہوئے تھے وہ راستے میں خاردار مھاڑیوں سے جا بجا پھٹ گئی تھی۔ مسلمان جو ان کے استقبال کے لئے آئے انہیں شرم آئی کہ یہاں کے شہری ان کو دیکھ کر کیا سمجھیں گے اور کیا کہیں گے۔ عرض کی کہ یا امیر المؤمنین یہاں کے لوگ اکثر خوش پوش ہیں اور آپ کے کپڑے اچھی حالت میں نہیں انہیں بدل دیجئے۔ ہم اچھا لباس آپ کے لئے ابھی پیش

کرتے ہیں۔ اس پر اس مردِ حق نے کہا کہ جن کی عزت کپڑوں کے ساتھ وابستہ ہے وہ اچھے کپڑے پہنتے پھر یہ ہماری عزت اسلام سے ہے جو بفضلِ ہمارے اندر موجود ہے وہ کسی ظاہری پوشش کا محتاج نہیں۔ حضرت معاویہؓ کو جب لباسِ فاخر پہنے ہوئے دیکھا تو فرمایا معاویہ اکیس و قید۔ اے معاویہ کسے کی شان و شوکت شروع کر دی ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ تعلیم و تلقین میں افادہ کا مدار استفادہ کرنے والے کی صلاحیت اور ذوق پر ہے۔ اس کو ایک بلیغ تشبیہ میں بیان فرماتے ہیں کہ جان کو اگر پستان سمجھ لو تو سخن اس پستان کے اندر کا دودھ ہے۔ یہ دودھ اسی وقت راس ہوتا ہے جب کوئی اس کو کھینچے اور چوسنے والا ہو۔ سننے والا اگر تشنہ حقیقت اور طالب معرفت ہو تو ایک مردہ واعظ کے بیان میں بھی جان پڑ جاتی ہے۔ غیر شعوری طور پر کہنے والا سننے والے کے مذاق کے مطابق بات کرتے لگتا ہے۔ اگر سننے والے کی فکر بلند ہو تو کہنے والا بھی اس سطح پر اٹھ جاتا ہے۔ بے حس زبانیں بھی سننے والے کے ذوق سے گویا ہو جاتی ہیں:

اے درینا گر ترا گنجِ بد سے      نمازِ جاہل شرحِ دل پیدا شد  
اے سخن شیرست در پستانِ جاں      بے کشندہ خوش نمی گردد رواں  
مستمع چون تشنہ و جویندہ شد      واعظ اگر مردہ بود گویندہ شد

ایک شخص حکمت و معرفت کی باتیں کر رہا ہے اور سننے والے اپنے ذوق اور اپنی طلب کی وجہ سے فیضِ یاب و مخطوط ہو رہے ہیں اتنے میں کوئی شخص اس مجلس میں آن ٹپکتا ہے جو اس ذوق سے بیگانہ ہے۔ اس کے آتے ہی زبانِ عرفان بند ہو جاتی ہے۔ اصرار و حکم سکوت کے پردے میں پنہاں ہو جاتے ہیں۔ اول تو اس کے سامنے بیان جاری ہی نہیں رہ سکتا۔ اور اگر مختلف کچھ کہا جائے تو بھینس کے آگے میں جانے والا معاملہ ہے۔ اسی لئے حضرت مسیحؑ نے کہا کہ سورتوں کے آگے موتی مت بکھیر کرو۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اسرارِ حکیم کو پروگیاں حرم سمجھ لیجئے۔ نامحرموں کو دیکھتے ہی وہ پس پردہ ہو جاتے ہیں اور جہاں کوئی محرم آیا وہ بے نقاب سامنے آ جاتے ہیں۔ دنیا میں جو جمال ہے وہ دیدہ بنیا کے لئے ہے۔ اندھوں کے سامنے اظہارِ حسن بے معنی بات ہے:

چونکہ نامحرم در آید از درم      پردہ در پنہاں شوند اہل حرم  
و در آید محرمے دور از گزند      برکشایند آں ستیراں روئے بند  
ہرچہ را خوب و خوش و زیبا کنند      از برائے دیدہ بینا کنند

اندھے غاوند کے لئے کون عورت بناؤ سنگھار کرے گی:

## اے ستیرہ پیچ تو برخاستی خولیشن را بہر کور آراستی

زمانہ قدیم سے یہ بحث چلی آتی ہے کہ مرد و زن میں کون غالب اور کون مغلوب ہے۔ دونوں میں مساوات ہے یا ایک دوسرے سے افضل ہے۔ مولانا کا خیال زن دشوہر کی باہمی موافقت کے متعلق ہم اس سے قبل پیش کر چکے ہیں اب اس بحث میں اس مرد حکیم نے اور دلنشین نکات اور تشبیہات پیش کئے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے عورتوں کی زینت کو مردوں کے لئے جاذب بنایا ہے۔ اور عورتوں کو مردوں کے لئے باعث تسکین بنایا ہے۔ *زین للناس حب الشهوات من النساء*۔ ہوا الذی خلقکم من نفس واحدۃ وجعل منہا زوجا لیسکن الیہا۔ اس کا فطری نتیجہ یہ ہے کہ مرد عورت کی طرف کھینچا جاتا ہے اور اس کشش کی وجہ سے اپنے ظاہری غلبے کے باوجود اندر سے مغلوب ہوتا ہے۔ بڑے بڑے جابر اور فاتح اور رستم زمان عورت کے سامنے اپنے اقتدار و تحکم کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں :

زین للناس حق آراستہ است      زانکہ حق آراست چوں تا ندرست  
چوں پیے تسکین الیہا رش آفرید      کے تواند آدم از حوا برید  
رستم زال ار بود وز حمزہ بیش      ہست در فرماں سیر زال خولیش

عورت کی دلکشی ایسی ہے کہ رسول کریم جیسا افسع العرب والجمع جن کی باتوں سے ایک عالم وجد میں آجاتا تھا اپنی محبوب بیوی عائشہ صدیقہ سے کہتے ہیں کہ اے عائشہ کچھ باتیں کرو۔ کلہینی یا حمیرا۔

زانکہ عالم مست گفتش آمدے      کلہینی یا حمیرا می زدے

اس کے بعد ایک دوسرے پر غلبے کے متعلق مولانا ایک نہایت حکمت آموز تشبیہ سے کام لیتے ہیں فرماتے ہیں کہ عناصر اربعہ میں پانی آگ پر غالب دکھائی دیتا ہے۔ جہاں کہیں آگ سر اٹھائے پانی اس کو مغلوب کر لیتا ہے۔ لیکن پانی اگر دیگی میں ہو اور آگ اس کے نیچے جلائی جائے تو پانی کھولنے لگتا ہے اور ہوا میں اٹھنے لگتا ہے۔ دیگی کے حامل ہونے کی وجہ سے پانی مغلوب ہو جاتا ہے۔ مرد و زن میں غلبے کی یہی کیفیت ہے۔ بظاہر مرد غالب اور زن مغلوب۔ لیکن باطن زن غالب اور مرد مغلوب۔ اس کے بعد ایک حدیث کی سند سے لکھتے ہیں کہ عورتیں عقلمند پر غالب آجاتی ہیں اور جاہل عورتوں پر غلبہ پاتا ہے :

انھن یغلبن العاقل ویغلبھن الجاہل۔

گفت پیغمبر کہ زن بر عاقلان      غالب آید سخت بر ضاحداں  
باز بر زن جاہلان غالب شوند      زانکہ ایشان تند و بس خیر و داند  
کم بودشان رقت و لطف و دوا د      زانکہ حیوانی ست غالب بر نہاد

### ہر وقت و صفِ انسانی بود خشم و شہوت و صفِ حیوانی بود

سوال یہ ہے کہ زن کا مردِ عاقل پر غالب آنا اور مردِ جاہل کا زن پر غالب آنا کس وجہ سے ہے۔ مردِ عاقل سے یہ توقع ہے کہ وہ لطیف جذبات رکھتا ہے۔ اس میں عدل بھی ہے اور رحم بھی۔ وہ احسان فراموش بھی نہیں۔ زن مرفہ بیوی ہی نہیں بلکہ ماں اور بہن بھی ہے۔ مردِ عاقل اس کو کبھی فراموش نہیں کر سکتا کہ اس کی ماں نے اس کو کس مصیبت سے جتنا اور کس محبت اور ایثار سے پالا ہے۔ اس احسان کے مدِ نظر وہ ماں سے ہمیشہ لطف و کرم سے پیش آئے گا۔ اور آخری عمر تک ایک فرماں بردار فرزند رہے گا۔ اچھی بیوی کے سامنے بھی انسان اسی لئے تسلیم خم کرتا ہے کہ وہ اس کی محبت سے لطف اندوز ہو تلے۔ بچوں کی پرورش اور امورِ خانہ داری کی دیکھ بھال کوئی معمولی خدمت نہیں۔ ایسی محبت اور خدمت کے روبرو مردانہ غلبے کا اظہار کرنا اور اکڑنا عاقل کا کام نہیں جاہل ہی کی حرکت ہو سکتی ہے۔ جاہل مردانگی کے تفوق میں سب کچھ بھول جاتا ہے اور معمولی ناراضگی میں زد و کوب پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ اور سمجھتا ہے کہ یہ اس کا حق ہے۔ عاقل کے زن سے مغلوب ہونے کے معنی زن مرید ہونا نہیں بلکہ اس کی نسائیت اور اہمیت کا احترام ہے جس کی بدولت وہ اس کے ایسے تقاضے پورا کرنے پر بھی آمادہ ہو جاتا ہے جو اسے بظاہر معقول معلوم نہیں ہوتے۔ عورت مرد کے مقابلے پر کمزور اور نازک مزاج ہے۔ مردِ عاقل اس سے سلوک کرتے ہوئے اس حقیقت کو فراموش نہیں کرتا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ جاہل میں ہر وقت و لطف جو وصفِ انسانی ہیں ان کی کمی ہوتی ہے اور اس پر حیوانیت غالب ہوتی ہے۔ غرضیکہ مولانا کے نزدیک مرد کا عورت پر غلبہ محض ظاہری ہے یا ایک حیوانی صفت کا اظہار ہے۔ لطیف جذبات رکھنے والا انسان جلسِ لطیف کے ساتھ درشتی سے پیش نہیں آ سکتا۔ مہذب زندگی بسر کرنے والا مرد ایسا ہے جیسا کہ دیگچی کے اندر کا پانی۔ وہ آگ کو بجھاتا نہیں بلکہ جب اس کے نیچے آگ مشتعل ہو، خواہ وہ عورت کے جذبات کی آگ ہو۔ یا کسی وقت غصے میں اس کے اشتعال کی آگ دو صورتوں میں مردِ عاقل مطلوب ہو جاتا ہے اور قتل و تہذیب کا تقاضا بھی یہی ہے۔

اس بحث کے آخری شعر میں عورت کی توصیف میں ایک ایسا شعر کہا ہے کہ اس سے بلند تر قابلِ احترام صفت ذہن میں نہیں آ سکتی۔ فرماتے ہیں کہ عورت کے محبوب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ظل اللہ یا پرِ توحی ہے۔ خدا کے صفاتِ کاملہ مجازی اعتبار سے انسان میں بھی پائے جاتے ہیں۔ نائبِ الہی ہونے کی وجہ سے وہ صفاتِ الہیہ کا مظہر ہے لیکن ان صفاتِ الہیہ میں سے خلاقی کی صفت کا مظہر مرد سے کہیں زیادہ عورت ہے۔ تمام انسان عورت کے بطن سے پیدا ہوتے ہیں۔ ایک جرثومہِ حیات سے شروع کر کے کامل پچھتے تک عورت ہی کا رحم و بومیت کا محل ہے۔ اس نے مولانا فرماتے ہیں کہ عورت کو ایک حیثیت سے مخلوق ہے لیکن دوسری حیثیت سے وہ خالق بھی ہے۔ خالقِ حقیقی خدا ہے لیکن خالقِ مجازی عورت سے بڑھ کر اور کوئی نہیں۔ مردوں نے دنیا میں جو بڑے سے بڑے کام کئے ہیں

اور علم و ہنر میں جس کمال کا اظہار کیا ہے ان میں سے کوئی کام ایسا نہیں جو کسی عورت نے نہ کیا ہو یا آئندہ کوئی عورت نہ کر سکے۔ لیکن ایک کام ایسا ہے جو فقط عورت ہی کر سکتی ہے اور کوئی مرد کسی حالت میں نہیں کر سکتا وہ بچہ جنم ہے جو کائنات میں خدا کی خَلاتی کے بعد سب سے بڑا اخلاقی کا عمل ہے۔ مرد ہر قسم کی صنایعی میں کمال پیدا کرتے ہیں لیکن ایک قطرے سے انسان بنانا اور اولیاءِ انبیا و صلحا کو معرضِ وجود میں لانا عورت ہی کا کام ہے۔ اس لئے مولانا عورت کو پر تو حق اور خالق کہتے ہیں :

پر تو حق است آں معشوق نیست خالق است آں گویا مخلوق نیست

کلیدِ ثنوی میں اس شعر کی شرح میں لکھا ہے کہ عورت کی تشبیہ بالخالق اور مظہریت صفاتِ الہیہ چند اعتبارات سے ہے۔ اول یہ کہ وہ مرد کی جاذبِ قلب ہے دوم بچے کی مولد و مصوّر ہے سوم بچے کی مربی ہے چہارم شوہر کے لئے اس سے سکونِ قلب ہے پنجم وہ مصلحِ امورِ معیشت ہے اور ان میں سے ہر صفت کسی نہ کسی صفتِ الہیہ کا پر تو ہے۔

## اسلام میں حیثیتِ نسواں

مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی  
قیمت تین روپے

## اسلام کی بنیادی تحقیق

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم  
قیمت دو روپے آٹھ آنے

## الدین یسر

مصنفہ محمد جعفر شاہ پٹھان  
قیمت پانچ روپے

## افکار ابنِ خلدون

مصنفہ محمد حنیف ندوی  
قیمت تین روپے آٹھ آنے

(ملنے کا پتہ)

مینجر ادارہ ثقافتِ اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور

# مانی اور اس کی فلسفہ اخلاق

(۲)

اس علمی اور سیاسی ماحول میں مانی پیدا ہوا، بڑھا اور تعلیم پائی۔ ابن ندیم کی روایت کے مطابق ۱۲ سال کی عمر میں (یعنی ۲۲۸/۹ عیسوی) پہلی مرتبہ اسے وحی ہوئی۔ بقول مانی یہ وحی ملک جنان النور (یعنی اللہ تعالیٰ) کی طرف سے ہوئی، اور وحی لانے والے فرشتے کا نام ”التوم“ تھا جس کے لفظی معنی ”قرین“ کے ہیں پہلی وحی کے ذریعے مندرجہ ذیل احکامات مانی کو دئے گئے:

(۱) آج سے تم اپنے آپ کو اپنی قوم سے علیحدہ سمجھو۔ (۲) ان سے ایک طرف رہو (۳) پاکیزہ روی اختیار کرو۔ (۴) شہوات ترک کرو۔ (۵) جب تک تم کم سن ہو، اس وقت تک نہ اپنے منصب کا اظہار کرو اور نہ تبلیغ۔

اس پہلی وحی کے وصول ہونے کے ۱۲ سال تک معلوم ہوتا ہے کہ مانی کی زندگی میں ایک انقلاب آچکا تھا اس نے اپنے ارد گرد کے تمام مذہبی ماحول کا بغور مطالعہ کیا ہوگا اور سیاسی بے چینیوں سے یقیناً متاثر ہوا ہوگا۔ اس کی پیدائش کے وقت اشکانیوں کا حکمران اردوان پنجم موجود تھا لیکن جلد ہی ساسانیوں نے جن کی حکومت کا ابتدائی مرکز فارس تھا، اشکانیوں کو شکست دے کر ان کے ملک پر قبضہ کر لیا۔ مشرقی علاقوں میں گشن خاندان کی حکومت جو اس وقت کے مغربی پاکستان کے مکمل یا بعض علاقے پر تھی اپنے آخری دموں پر تھی اور آہستہ آہستہ ساسانیوں کی بڑھتی سلطنت میں مدغم ہو گئی اور اسی طرح دوسری چھوٹی چھوٹی سلطنتیں بھی اردشیر یا شاہ پور کی حریم توسیع کا شکار ہو گئیں۔ دوسری طرف رومی سلطنت کی حالت بھی کچھ تسلی بخش نہ تھی اس کی سرحدوں پر مسلسل جھڑپیں ہوتی تھیں۔ ان سیاسی تبدیلیوں سے قطعاً بیاریاں، مفلوک الحالی اور بے چینی عام تھی اور یہی وہ حالات تھے جن کے باعث مانی کے دل میں ایک مسلسل کرب و بے چینی، اضطراب و پریشانی موجزن تھے۔ ہوش سنبھالتے ہی اس نے اپنے ماحول کا مطالعہ کیا اور لازماً اس کے حواس دل میں اس مسلسل درد و کرب سے نجات حاصل کرنے کے متعلق مختلف تصورات آتے ہو گئے۔ اگرچہ اس کے متعلق کوئی حتمی شہادت ہمارے پاس موجود نہیں لیکن حالات اور واقعات جو ہمارے سامنے ہیں وہ اسی بات کی تائید کرتے معلوم ہوتے ہیں کہ مانی نے جو کچھ کتابیں تصنیف کیں وہ اسی عبوری دور کی پیداوار ہیں۔ جب بعد میں اس نے اپنے مذہب کی تبلیغ شروع کی تو اس کی تمام کتابیں جن میں اس کے عقاید کی تشریح



تھی بالکل مکمل موجود تھیں پہلی دہائی کے آنے کے ۱۲ سال بعد یعنی ۲۴۰/۱ میں جب اس کی عمر ۲۴ سال تھی مانی کو دوسری دہائی ہوئی۔ اس دفعہ اسے القا ہوا: ”دیکھو، وہ وقت آگیا ہے کہ اپنے منصب کا اظہار کرتے ہوئے تبلیغ شروع کر دی جائے“ فرشتے نے مانی سے یہ بھی کہا: ”اے مانی میں اپنی اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو سلام کہتا ہوں۔ آپ کو اس راہ میں بے حد مشقت برداشت کرنا پڑے گی“۔

جب مانی نے اپنے مذہب کی تبلیغ شروع کی تو معلوم ہوتا ہے کہ شروع ہی سے اس کا پروردگار کسی خاص خطے کے لوگوں تک محدود رہنے کا نہیں بلکہ اس کے نزدیک اس کا مذہبی اور اخلاقی پیغام سب دنیا کے لوگوں کے لئے تھا۔ اس سلسلے میں اس نے اپنی نبوت کا اعلان کرتے ہوئے جو منصب اپنی طرف منسوب کیا وہ مسیح کے نائب کا تھا۔ اس کی کتابوں میں مانی اپنا ذکر یوں کرتا ہے: ”مانی، عیسیٰ مسیح کا پیغامبر“ اور یہی عبارت اس ٹھہر پر درج ہے جو ۱۹۲۶ء میں دریافت ہوئی اور جو اس وقت پیرس کے قومی عجائب گھر میں محفوظ ہے۔ مانی کے زمانے میں عیسائیت پھیل رہی تھی اور اس لقب سے گویا وہ اس تمام تاریخی تحریک کا نمائندہ ہو جاتا ہے جو حضرت عیسیٰ کے نام سے لوگوں سے خراج تحسین و عقیدت وصول کر رہی تھی۔ یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ جس عیسیٰ کا نمائندہ ہو کر مانی لوگوں سے مخاطب تھا، وہ حضرت عیسیٰ نہیں تھے بلکہ کوئی اور ہستی تھی جس کو مانی نے اپنے پیشرو عرفانیوں کے عقیدہ کے نتیجے میں اختیار کیا تھا۔ اسی سلسلے میں اس نے اعلان کیا کہ جس فارقلیط کا ذکر یوحنا باب ۱۲-۱۶ میں موجود ہے وہ مانی ہی ہے جس نے جس آنے والے مسیح یا نجات دہندہ کی بشارت حضرت عیسیٰ نے دی تھی مانی اسی بشارت کا حامل ہے۔

اپنی تبلیغی کارروائیوں کا آغاز اس نے اپنے وطن سے شروع نہیں کیا بلکہ بار دیصان کی طرح اس نے کشن خاندان کے جنوبی علاقوں کو اپنا مرکز بنانا زیادہ بہتر سمجھا جو آج کل موجودہ مغربی پاکستان کہلاتا ہے۔ یہ سفر اس نے سمندر سی راستے سے طے کیا اور بلوچستان یا سندھ کی کسی قدیم بندرگاہ پر اترنا۔ اس نے بار دیصانی فرقے کی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم کیا تھا کہ ان علاقوں کے لوگوں نے بار دیصان کی تعلیمات کو قبول کیا تھا اور چونکہ مانی نے ان کتابوں کی بہت سی چیزوں کو اپنایا تھا اس لئے بہت ممکن ہے کہ اس کا خیال ہو کہ اس کی تعلیمات کی قبولیت کے لئے اس سے بہتر سازگار ماحول شاید کہیں اور نہ ہو۔ یہاں اس نے عیسائی اور بدھوں دونوں کو متاثر کرنے کی کوشش کی۔ عیسائیت کے متعلق ہم دیکھ چکے ہیں کہ مانی کے نظریات مرقیون اور بار دیصان کے نظریات کے مماثل تھے اور اسی طرح عرفانی نظریات کی بنیاد پر قائم تھے جن سے ابتدائی دو صدیوں کے عیسائی مفکرین نے مصالحت کی تھی۔ اسی طرح بدھ مت سے متاثر ہونا بھی یقینی تھا کیونکہ جس زمانے میں مانی پیدا ہوا کشن خاندان کے نامور بادشاہ کنشک کے باعث بدھ مت تمام ان علاقوں میں مروج تھا جو ساسانی عدو و سلطنت کے جنوب مشرقی سرحد پر واقع تھے۔ آثار الباقیہ میں بیرونی نے مانی کی کتاب شاپور گھاں سے مندرجہ ذیل عبارت نقل کی ہے: ”مختلف زمانوں میں خدا کے نبی انسانوں کو حکمت اور نیک اعمال

کی تلقین کرتے آئے ہیں۔ ایک زمانے میں مکرہ نے ہندوستان میں یہ پیغام دیا، دوسرے زمانے میں زرتشت نے ایران میں، اور عیسیٰ نے مغربی علاقوں میں۔ اس آخری زمانے میں یہ وحی اور خدمت میرے (یعنی مانی کے) ذریعے بابل کے مشہر میں نازل ہوئی۔ اس سفر میں مانی کو کافی کامیابی ہوئی۔ اس کے بعد جب وہ واپس اپنے وطن پہنچا تو ان پیروؤں کے ساتھ اس کی خط و کتابت جاری رہی۔

چار سال مختلف دیار و امصار میں گھومنے کے بعد مانی واپس پہنچا۔ ابن ندیم کی روایت کے مطابق یہ مدت ۴۰ سال ہے لیکن تاریخی حالات کا مطالعہ کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ یہ مدت غلط ہے اور شاید کتابت کی غلطی سے ۴۰ سال بنا دیا گیا لیکن موجودہ مانوی کتابوں سے اس مدت کا صحیح تعین مشکل ہے جب مانی واپس آیا تو ساسانیوں کا پہلا بادشاہ اردشیر اول فوت ہو چکا تھا اور شاہ پور اول تخت نشین ہوا تھا عام طور پر مشہور ہے کہ مانی شاہ پور کے حکم کے مطابق واپس آیا تھا لیکن جدید تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ روایت ایک قدیم عبارت کے چند لفظوں کے غلط ترجمے سے پیدا ہوئی حقیقت صرف یہی معلوم ہوتی ہے کہ مغربی پاکستان کے علاقوں میں کامیابی حاصل کرنے کے بعد مانی کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ اب اپنے مرکزی وطن کے قریب ترین حصوں میں یہ کام شروع کرنا چاہیے چنانچہ اس نے واپس آکر فارس، خوزستان، مدین، خراسان وغیرہ علاقوں میں دورے کئے لیکن کسی جگہ اسے کامیابی حاصل نہ ہو سکی۔ اسی ناکامی سے متاثر ہو کر مانی نے کہا: لوگ امیروں، بادشاہوں کی بات سنتے اور ان کا حکم ملتے ہیں لیکن میں انہیں حیات بخش پیغامات پہنچاتا ہوں مگر اسکی طرف کوئی توجہ نہیں کرتا، شاید یہی ناکامی کا تجربہ تھا جس کے باعث مانی کے دل میں خیال ہوا کہ وہ بادشاہ کی رسائی حاصل کرے تاکہ ممکن ہے کہ وہ اس کی تعلیم سے متاثر ہو جائے اور اس طرح اس کی کامیابی کے لئے راستہ ہموار ہو۔ اسی اثنا میں شاہ پور کو مانی کی تعلیمات اور اس کی تبلیغی کارروائیوں کا علم ہوتا رہا اور اس کے زرتشتی موبدان موبد نے شاید مانی کے خلاف بادشاہ کے کان بھی بھرے ہوں۔ بہر حال مانی ڈرتا ڈرتا دربار میں پہنچا لیکن حالات خطرناک ہونے کی بجائے خوش گوار طرز اختیار کر گئے اگرچہ شاہ پور آخر دم تک مزدینا کا پیرو رہا تاہم اس نے مانی کے ساتھ کسی قسم کی سختی نہ کی بلکہ مانی نے کتاب شاہ پور گاہ جو اس نے پہلوی زبان میں تحریر کی شاہ پور کے نام معنون کی۔ اس کی موجودگی سے اتنا کم از کم ضرور ثابت ہوتا ہے کہ شاہ پور سے مانی کے تعلقات عمدہ تھے اور شاہ پور نے مانی یا اس کے پیروؤں کو کبھی تنگ نہیں کیا۔ مانیوں کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ شاہ پور کے انصاف، عدل

لے شہرستانی نے مل والنس (صفحہ ۲۹۳) میں مندرجہ ذیل انبیاء کا ذکر کیا ہے جن کو مانی تسلیم کرتا تھا۔ آدم ابو البشر، شیث، نوح، ابراہیم، بعدہ زرادشت، مسیح، پابل (فوس) اور اس کے بعد یہ فقرہ درج ہے: "بعد ازاں خاتم النبیین علیہ شریف الصلوٰۃ را بہ عرب مبعوث دارد لیکن آخری فقرہ ابن ندیم اور بیرونی میں نہیں ملتا معلوم ہوتا ہے کہ یہ بعد میں محض خوش اعتقادوں کے سلسلے میں بڑھایا گیا ہے۔"

اردہ ہمدردی کی تعریف میں رطبہ لکساں ہیں۔ ابن ندیم کی روایت ہے کہ مانی نے بادشاہ سے دو معاملات کی درخواست کی۔ مانی کے داعیوں کی ان کے وطن کے ہر شہر اور قریہ میں تعظیم کی جائے۔ (۲) ان کی تبلیغ میں کوئی رکاوٹ پیدا نہ کی جائے۔ اس کے بعد مانی نے طول و عرض ساسانی سلطنت کے ہر کونے میں داعی بھیجنے شروع کئے اور چونکہ شاہ پور کے زمانے ہی سے سلطنت روم سے رابطوں کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا اس لئے مانیوں نے بھی اسی نسخہ اپنی تبلیغی سرگرمیاں جاری رکھیں۔ ان ہموں میں شاہ پور آخر کار شام کی جنوبی سرحدوں تک جا پہنچا اور اسی وجہ سے مانیوں کو موقع ملا کہ وہ اپنے داعی اور متبعی مصر میں بھیج سکیں۔ ایک دوسرا داعی جو اشکانی زبان اور ادب سے واقف تھا وادریج کی طرف جا پہنچا اور ایک تیسرا تبلیغی وفد کرکوک، اربیل اور موصل کے عیسائی علاقوں کی طرف روانہ ہوا۔ اس دس بیس سال کے لیے عرصے میں مانی کبھی غافل نہ رہا بلکہ ہر ممکن طریقے سے اس نے اپنے مذہب کی تبلیغ میں پوری پوری کوشش کی۔ جہاں وہ خود جاسکا خود گیا اور جہاں نہ جاسکا وہاں اس نے مبلغ بھیجے یا خط و کتابت سے رابطہ قائم کیا۔ انہیں ہرست میں مذکور ہے کہ مانی ہندوستان، چین اور خراسان میں خود پہنچا۔ اس کی مقدس کتاب اس کے زمانے میں تیار ہو چکی تھی اور اس کے مختلف زبانوں میں ترجمے ہو چکے تھے یعنی سریانی، پہلوی، اشکانی، یونانی، قبطی، سنہادی اور شاید چینی بھی۔ مانی نے ایرانی پہلوی زبان کے حروف کے مشکل اور مروجہ طرز نگارش کو ترک کر کے آری حروف اختیار کئے اور اس طرح پہلوی زبان کی اصلاح کی۔ چونکہ مانوی کتابیں اکثر عمدہ رسم الخط میں لکھی جاتی تھیں اور بعض دفعہ تصویروں سے بھی مزین ہوتی تھیں اس لئے بعد میں مانی کا نام ایرانی روایات میں مصوٰر کی حیثیت سے مشہور ہوا اور آج تک "ارژنگ مانی" کے ذریعے ادبی مخلوق میں موسوم ہے۔

شاہ پور کی وفات کے بعد (۲۷۲ء) اس کا لڑکا ہرمزد اول تخت نشین ہوا۔ اس نے مانی کے متعلق اپنے باپ کی پالیسی کو برقرار رکھا اور آزادی تبلیغ کے عہد کی تجدید کی۔ لیکن وہ زیادہ دیر تک حکومت نہ کر سکا اور ۲۷۳ عیسوی میں فوت ہو گیا۔ ممکن ہے کہ زرتشتی موبدان موبد نے سازش کی ہو اور اس کو مروادیا گیا ہو۔ وجہ کچھ بھی ہو یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ مانی کا وجود اور بادشاہوں کا اس کی سرپرستی کرنا موبدان موبد کے لئے جو مزہ دینا کے احیاء کی کوشش میں مصروف تھا اور خواہشمند تھا کہ وہ ایک ریاستی مذہب کی حیثیت اختیار کر لے ایک کانٹا تھا اس لئے اس نے سازش کی اور ہرمزد کے بعد بہرام اول تخت نشین ہوا اگرچہ شاہ پور نے اپنے لڑکے نرمی کے حق میں وصیت کی تھی۔ بہرام نے تخت پر بیٹھنے کے تیسرے سال (۲۷۶ء) مانی اور اس کے متبعین پر سختی شروع کر دی۔ مانی نے بھاگ جلنے کی کوشش کی لیکن بادشاہ نے مین اس وقت جبکہ وہ جہاز پر سوار ہونے ہی والا تھا اس کو واپس بلائے کا پیغام بھیج دیا۔ مانی کو تعین تھا کہ اب اس کا انجام اچھا نہیں۔ مگر اس کے باوجود اس کے لئے واپس آنے کے سوائے اور کوئی پارہ کار نہ تھا۔ چنانچہ وہ واپس بادشاہ کے پاس حاضر ہوا۔ موبدان موبد کے الزام لگانے پر بادشاہ نے اسے

زرتشتی مذہب کی مخالفت کرنے کی بنا پر عرقید کی سزا دی۔ ۶۰۰ تک وہ قید خانہ میں مشغول جھیلتا ہوا مر گیا۔

مانی کے نظام اخلاق کی بنیاد عرفانیوں کی طرح اس کے نظریہ نوعیت و تخلیق کائنات پر مبنی ہے۔ مانی صحیح معنوں میں خالص ثنویت کا علمبردار تھا۔ اس کے نزدیک دوازی اور حقیقی چیزیں ہیں، نور اور ظلمت جن کی آمیزش سے یہ کائنات وجود میں آئی۔ مانی کے ہاں نور و ظلمت کا وہ مفہوم نہیں جو ہماری زبان میں مروج ہے بلکہ اس کی مراد حقیقت دو مختلف اور متضاد وجود ہیں جو شہرستانی کے الفاظ میں ”لائزال قدیم“ حساس و دراک، سمیع و بصیر میں نفس، صوت اور فعل میں متضاد، اور خاص جگہوں (حیز) میں قائم ہیں اسی طرح جس طرح کوئی شخص یا سایہ جگہ گھیرتے ہیں۔ نور جو ہر کے لحاظ سے نیک، فاضل، کریم، پاک خوشبو اور خوش منظر ہے، نفس کے لحاظ سے خیر، حکیم، نافع اور عالم ہے اور اس کا ہر عمل صلاح و خیر، نظام و اتفاق کا باعث۔ اس کے برعکس ظلمت جو ہر کے لحاظ سے قبیح، ناقص، خبیث، منتشر، الریک، زشت منظور ہے۔ نفس کے لحاظ سے شریر، لئیم، سفیہ، ضار، جاہل اور اس کا ہر فعل شر و فساد، غم و ابتری و اختلاف کا باعث۔ مانیوں کی ایک کتاب میں ان کے اختلافات کی مثال یوں بیان کی گئی ہے ”یہ دونوں بین (یعنی بنیادی و جہونی آپس میں اس طرح مختلف ہیں جس طرح بادشاہ اور سوار۔ نور ایک شاہی محل میں مکین ہے جو اس کے جوہر کے عین مطابق ہے۔ ظلمت سوار کی طرح یکچڑ ہے اور اس کی خوراک گندگی اور ظلمت ہے اور اس میں وہ خوش ہے“ شجر حیات اور شجر موت کی تشبیہ بھی کہیں کہیں استعمال کی گئی ہے۔ عالم نور غیر محدود ہے اور وہ تین سمتوں یعنی شمال، مشرق اور مغرب میں پھیلا ہوا ہے۔ عالم ظلمت صرف سمت اسفل میں۔ دونوں عالم ایک دوسرے سے متصل واقع ہیں اور ابن ندیم کی روایت کے بموجب ان کے درمیان کوئی حاجز یعنی پردہ نہیں۔

عالم نور کا مکین ملک جنان النور یعنی اللہ تعالیٰ ہے۔ اس کے پانچ اعضا یعنی صفات ہیں: حلم، علم، عقل، غیب، فطنت۔ اس کے مقابل عالم ظلمت ہے جہاں پلیدی، بدی، شرارت و مردگی مکین ہے، جہاں گلہ ٹھونسنے والا دھواں، تباہ کرنے والی آگ، باد و آبِ سموم، غرض تاریکی ہی تاریکی ہے۔ اسی ظلمات میں ابلیس وجود پذیر ہوا۔ وہ ازلی نہیں لیکن جن اجزاء سے اس کا وجود بنا وہ عناصر ازلی ہیں۔ ابلیس نے عالم وجود میں آتے ہی سب طرف تباہی اور فساد پھیلا دیا۔ پھر اچانک اس کی نظر عالم نور کی وسعت پر پڑی۔ اس کو دیکھتے ہی وہ کپکپا اٹھا۔ اس نے محسوس کیا کہ اس عالم میں کچھ نہ کچھ پسندیدہ چیز ہے جس کو حاصل کرنے کے لئے اس نے عالم نور پر حملہ کرنے کا قصد کیا۔ اس تمثیل سے مقصد یہ تھا

لے یہ صفات ابن ندیم سے ماخوذ ہیں۔ مغربی محققین نے ان پانچ صفات کو مختلف حیثیت سے بیان کیا ہے اور ان کا تاخذ سربانی زبان کے چند دریافت شدہ مانوی تعظیفات کے کاغذات ہیں۔ ان کے نزدیک پانچ صفات یہ ہیں:

۱) دراک، ۲) عقل، ۳) فکر، ۴) مائل یا قوت متخیلہ، ۵) ارادہ یا نیت۔

کہ دنیا میں بدی اور شر کا حقیقی باعث ضبطِ نفس کی عدم موجودگی اور حیوانی خواہشات کی تکمیل میں عدم مداخلت ہے۔ ابلیس کے اس حملے سے عالمِ نور اور عالمِ ظلمت کا طبعی اور فطری سکون درہم برہم ہو گیا۔ ان دونوں کا اپنے اپنے حلقوں میں قائم و دائم رہنا عین فطرت ہے اور ان کی آمیزش ایک غیر فطری عمل جس کے باعث اضطراب، بے چینی، فساد، شر و بدی کا پیدا ہونا ناگزیر ہے۔ یہ جملہ کیسے ہوا؟ مانی کی مسئلہ رائے یہ ہے کہ عالمِ ظلمت کے ملکین ابلیس نے ارادۂ لمہ پر کچھ سوچ بچار کے بعد عالمِ نور پر حملہ کیا لیکن شہرستانی نے عل و اعل میں ذکر کیا ہے کہ بعض مانویوں کے نزدیک یہ امتزاج بر سبیل اتفاق نہ بہ قصد و اختیار واقع ہوا لیکن اگر اس تمثیل کی حقیقی روح کو سامنے رکھا جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ اگر یہ امتزاج محض اتفاقاً ہو تو اس میں کسی قسم کی اخلاقی معنویت باقی نہیں رہتی۔ اگر نیکی اور بدی کی روحیں محض اتفاق اور بے اختیار اختیاری قصد کے ایک دوسرے سے دست درگریاں ہو گئیں تو پھر انسانی زندگی میں شر کے خلاف تمام جدوجہد بیکار سی ہو جاتی ہے اور مانی کا سارا فلسفہ اخلاق محض بے معنی سارہ جاتا ہے۔

جب ابلیس نے عالمِ نور پر حملہ کیا تو اس عالم کے ملکینوں کے پاس کوئی ذریعہ دفاع نہ تھا کیونکہ وہ تو بنائے ہی امن اور سکون کے لئے تھے۔ وہاں با و سموم نہ تھی کہ جس سے ان حملہ آوروں کا مقابلہ کیا جاتا، وہاں جلتی ہوئی آگ نہ تھی جس میں ان کو جلادیا جاتا، وہاں دھواں نہ تھا جس میں ان کو حملے کرنے کے نااہل بنا دیا جاتا۔ جب ملک جنان النور (یاد دوسری اصطلاح میں پیدر غفلت) نے اپنے ملکینوں کی یہ بے بسی دیکھی، تو اس نے مقابلے کے لئے ایک نئی مخلوق کا تصور کیا۔ اس طرح پیدر غفلت نے مادریات اور مادریات نے انسانِ القدیم کو موجود کیا۔ یہاں دو باتیں قابلِ غور ہیں۔ انسانِ قدیم اور انسانِ اولیٰ دو مختلف اصطلاحیں ہیں۔ انسانِ الاول سے مراد وہ آدم ہے جو انسانوں کا اوالہا مشہور ہے۔ انسانِ قدیم درحقیقت نہ آدم ہے اور نہ انسان بلکہ ایک خالص روحانی وجود ہے جو ایک حیثیت میں خدا ہی ہے یا جسے خدا کا ظل یا عکس کہا جاسکتا ہے۔ مانیوں کی مناجات میں کئی جگہ اسی ”انسانِ القدیم“ سے دعا مانگی گئی ہے۔ عرفانیوں کی تمثیلی حکایات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ انہوں نے ایک ایسی نیم ربانی شخصیت کا تصور پیش کیا تھا جسے ”صوفیا“ کا نام دیتے ہیں اور اسی صوفیا (یعنی تصورِ مادر) سے اس کا لڑکا نمودار ہوا جو اپنے آپ کو خدا سمجھ بیٹھا۔ صوفیا کے عمل بہو طہی سے عرفانیوں کے نزدیک نور اور ظلمت کی آمیزش کا آغاز ہوا تھا۔ عرفانیوں کی ایک

ملہ ابن ندیم نے انسانِ قدیم کی اصطلاح کے ساتھ ساتھ ”مقدس آدم“ اور ”مقدس روح“ کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ شہرستانی نے ان کی جگہ صرف ”ملک“ اور ”ملکہ“ کہا ہے۔ ”خواست تو انست“ میں جو مانیوں کا اعتراف نامہ ہے، انسانِ قدیم کو اپورا مزدا کا نام دیا گیا ہے۔ مانیوں کے ہاں بعض جگہ ملک جنان النور کے لئے زردان کا نام بھی ملتا ہے۔ اس سے بعض محققین نے یہ اندازہ لگایا ہے کہ مانی کے زمانہ میں زرتشتی مذہب پر زروانیت کا اثر بہت زیادہ تھا۔

تشلیث تھی جس میں مرقیون نبی کے الفاظ میں خدائے برتر و مہربان، صوفیا یعنی مادہ اور خدائے محدود شامل تھے۔ ایسی تشلیث عیسائیوں نے پیش کی جس میں خدا، ماں اور بیٹا (یا موجودہ اصطلاح میں باپ، بیٹا اور روح القدس) شامل تھے۔ یہ تصور تشلیث چونکہ اس زمانے میں مروج تھا اس لئے انہوں نے اسے بطور مصالحت قبول کر لیا۔ یہی تشلیث مانی نے بھی پیش کی اور اس کی روح بالکل عرفانی تشلیلوں سے مشابہ تھی بعض مغربی محققین نے دعویٰ کیا ہے کہ مانی کا نظام تمام تر عیسائیت کا چربہ ہے لیکن یہ واقعیت کے خلاف ہے۔ بلکہ یوں کہنا زیادہ مناسب اور درست ہوگا کہ عیسائیوں کی کتب، انجیل اور عقائد اور مانی کا نظام اخلاق وغیرہ ایک ہی ماحول کی پیداوار ہیں اور دونوں ایک ہی منبع اور سرچشمہ سے سیراب ہوئے۔

دوسرے اگرچہ اس تشلیث میں خدا، مادہ اور فرزند تینوں موجود ہیں لیکن عیسائیت کی طرح ان تینوں میں کوئی رشتہ مناکحت موجود نہیں۔ خدا اور مادہ سے اسی طرح فرزند کا وجود صادر ہوتا ہے جس طرح حکیم سے حکمت پیدا ہوتی ہے اور ناطق سے لفظ۔ مانی کے کلام میں اس کام کے لئے لفظ "کن" مستعمل ہوا ہے۔ پدر عظمت نے کن کہا اور وہ موجود ہو گیا۔

انسان قدیم کو پانچ زندگی بخش اجزاء سے مسلح کیا گیا تاکہ وہ ابلیس کا مقابلہ کر سکے۔ یہ پانچ اجزاء آگ، پانی، نور، ہوا اور نسیم دیا ایشتر ہیں لیکن جب ان پانچ عناصر سے مسلح ہو کر انسان قدیم ابلیس دیا کئی جگہ ابلیس کی ذریت سے مقابلہ کرنے کے لئے میدان میں اُترا تو اس نے محسوس کیا کہ وہ ان کی قوت کا مقابلہ نہ کر سکے گا۔ اس پر اس نے ان پانچ عناصر کو شاہ ظلمات کے آگے ڈال دیا اور وہ ان کو نگل گیا اسی طرح جس طرح ایک شخص اپنے دشمن کو روٹی میں زہر قاتل ملا کر کھلاوے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابلیس کی بلعی قوت جو عالم ظلمات سے اسے حاصل تھی اور جس کا فطری تقاضا شر اور بے فتنہ و فساد تھا، وہ نور اور نیکی، امن و سکون کی آمیزش سے کم ہو گئی، اسی آمیزش سے ہماری مادی کائنات کے پانچ عناصر وجود میں آئے جن میں خیر و شر، نور و ظلمت، امن و فساد، سکون و حرکت کی متضاد صفیں پائی جاتی ہیں۔ ان ہی عناصر سے یہ کائنات تعمیر ہوئی۔ نہ صرف حیوانی اور نباتی زندگی بلکہ خالص مادی اشیاء مثلاً پتھر اور لوہا بھی کچھ نہ کچھ نورانی اجزاء اپنے اندر رکھتے ہیں پس مادی فلسفہ میں مادی، نباتی، حیوانی اور روحانی تقسیم موجود نہیں کیونکہ اس میں کائنات کا ہر جزو اس نور و ظلمت کی کش مکش میں برابر کا شریک ہے حیوانوں میں نورانی اجزاء انسانوں اور نباتات اور مادے سے نہ کم ہیں اور نہ زیادہ۔ فطرت کے بسعی طبقات اس معاملہ میں ویسے ہی مادی بھی کہلائے جاسکتے ہیں جس طرح روحانی۔

لے شہرستانی نے نور کی پانچ اجناس بیان کی ہیں جن میں سے چار ابدان اور ایک ان ابدان کی روح۔ چار ابدان یہ ہیں۔ نور، نار، باد، آب اور ان کی روح "نسیم" ہے جو ان بدلوں میں حرکت کرتی ہے۔ (صفحہ ۲۶)

اس مقابلہ میں انسان قدیم ہار گیا جب اسے ہوش آیا تو اس نے ملک جنان النور سے مدد کی درخواست کی اس پر بان اعظم و روح زندہ وجود میں آئے۔ انہوں نے انسان قدیم کی نورانی طاقت کو بحال کیا۔ اگرچہ ابلیس نے اس کے پانچ عناصر کھائے تھے لیکن اس کی فطری نورانیت کو کوئی گزند نہ پہنچا تھا۔ اب وہ کشورِ ظلمات میں اترا اور پانچ ظلماتی عناصر (خیاب، ابرق، سموم، ستم، ظلمت) کی جڑوں کو کاٹ ڈالا تا کہ ان کی نشوونما ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے۔ اس کے وہ میلان جنگ میں واپس آیا اور قوائے ظلمت کو قید کر لیا۔ اس طرح قوائے ظلمات کا عالم نور پر پہلا حملہ و حقیقت ناکام بنا دیا گیا۔ لیکن اس سے آفاقی مسائل حل نہیں ہوتے۔

اصل معاملہ صرف یہ نہیں تھا کہ شاہِ ظلمات کی قوتِ تخریب و فساد کو ختم کیا جائے بلکہ یہ تھا کہ وہ عناصر نورانی جو عالمِ ظلمات کے قبضہ میں آچکے ہیں ان کو کس طرح دوبارہ عالمِ نور میں واپس لایا جاسکے۔ اسی دہری کوشش کا نتیجہ جو ملک جنان النور اور اس کے پیدا کردہ ارواح نورانی نے مل کر کی یہ کائنات ہے۔ اس کی تخلیق کا مقصد ہی یہ ہے کہ ان دو متضاد عناصر کو جو ابتدائی حملہ کے وقت ایک دوسرے میں مل گئے تھے علیحدہ ہو جائیں۔ یہ پہاڑ، زمین، آسمان اس تمثیل کے مطابق انسان قدیم نے ابلیس کی ذریات کے جسموں کے ٹکڑوں سے بنائے۔ لیکن جو ذرات نور ابلیس اور اس کی ذریت میں باقی رہ گئے ان کی تکمیل کے لئے ملک جنان النور یعنی پدرِ ظلمت نے پیامبر یا رسولِ ثالث کو پیدا کیا۔ یہ رسول ثالث علمِ ظلمات کی ذریات کے سامنے پیش ہوا تو آدمیوں کو عورت معلوم ہوا اور عورتوں کو نوجوان مرد اور اس کو دیکھ کر جذبات سے متاثر ہو گئے اور انہوں نے اپنے وجود سے اجزائے نور کو نکالنا شروع کیا۔ لیکن ان اجزائے نور کے ساتھ ساتھ گناہ بھی جو ان کے وجود کا ایک جزو تھا باہر نکل آیا۔ لیکن پیامبر نے اپنے آپ کو اس گناہ کے اثر سے محفوظ کر لیا اور خالص نور کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوا۔ نور چاند اور سورج میں منتقل ہو گیا اور گناہ کا کچھ حصہ سمندر پر اور کچھ زمین پر گر آیا جو حصہ زمین پر گرا وہ درختوں میں تبدیل ہو گیا اور اس طرح نباتات عالم وجود میں آئیں۔ اس کے بعد اسی طرح حیوانات پیدا ہوئے۔ تب ابلیس کو محسوس ہوا کہ اس طرح وہ تمام روشنی جو اس نے حاصل کی تھی اس کے ہاتھ سے نکل جائے گی۔ اس صورتِ حال سے نبٹنے کے لئے ابلیس نے آدم کو پیدا کیا جس میں وہ تمام روشنی جو عالمِ ظلمات نے عالمِ نور سے حاصل کی تھی مرکوز کر دی۔ اس کے بعد تو پیدا ہوئی، لیکن اس میں نوری ذرات آدم سے مقدار کے لحاظ سے کم تھے۔ آدم صحیح معنوں میں عالمِ صغیر تھا جس میں روح اور مادہ نور اور ظلمت کا امتزاج تھا۔ ان دونوں یعنی آدم و حوا کی اصل عفریث یا ابلیسی تھی اگرچہ ان کے وجود میں نور بھی شامل تھا۔ آدم کو اصل حقیقت سے آگاہ کرنے کے لئے یسوع نورانی عالمِ نور سے اس کے پاس آیا اور اس کو شیاطین کے اثر سے محفوظ کیا۔ اب آدم نے اپنے اچھانگاہ کی اور اپنی حقیقت کو سمجھا اور اس حالت کو ہمیں یاد کیا جس میں وہ مبتلا کیا گیا تھا۔ اسی یسوع نے آدم کو سیدھا کھڑا ہونا اور شجرِ حیات کا پھل چکھنا سکھایا۔ پھر آدم نے دیکھا اور فریاد کی اور کہا ”نفرین ہے میرے جسم کے پیدا کرنے والے پر جس جسم کے اندر میری روح مقید کر دی گئی ہے اور لعنت

ہے ان باغیوں پر جنہوں نے مجھے غلامی میں ڈلوایا، یہ یسوع درحقیقت وہ عیسیٰ نہیں جو عیسائیت کے بانی کہے جاتے ہیں بلکہ عرفانیوں کے "نجات دہندہ" کی آواز بازگشت ہے۔ اس کے علاوہ ابن ندیم اس روایت کا دوسرا رہے کہ مانی کے نزدیک یہ عیسیٰ (لعوذ باللہ) شیطان تھا لیکن ایک روحانی نجات دہندہ (یسوع) کا تصور اس کے ہاں ضرور موجود ہے اور یہی نجات دہندہ تھا جس نے آدم کو شجر حیات کا پھل کھلا کر اس پر معاملات کی حقیقت اور زندگی کی تلخیوں کو واضح کاف کیا۔ اس کا احساس ہوتے ہی آدم کے سامنے اس مشکل سے بچنے کا راستہ بھی عیاں ہو گیا اور اسی مقصد اعلیٰ کے حصول کے لئے مانی نے اپنا فلسفہ اخلاق تعمیر کیا۔

مانیوں کے ان افسانوں اور اساطیر کے پردے میں بنیادی طور پر جو تصورات پوشیدہ ہیں ان کو فلسفے کی زبان میں ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ کائنات کی بنیاد دو اصل قدیم ہیں، ایک خدا اور ایک مادہ یعنی حرکت نامنظم۔ خدا اصل خیر ہے اور مادہ اصل شر۔ خدا نے حرکت نامنظم کو منظم بنانے کے لئے ایک طاقت پیدا کی جسے ہم روح کہہ سکتے ہیں جو مادے کے ساتھ مل گئی۔ اس کے بعد ایک اور طاقت ظاہر ہوئی جس نے روح کی نجات کا کام شروع کیا۔ اس روح کا منبع خلیج ہے، لیکن جسم سے مل جانے کے باعث وہ اپنی جگہ سے گر کر مادے کے پس میں آگئی ہے اور اپنی اصل اور منزل مقصود کو بھول گئی ہے۔ پس نور خدا اس کو بیدار اور آزاد کرتا ہے۔ آدمی روح اور جسم کا مرکب ہے۔ روح کلیتہً عالم بالست مربوط ہے اور جسم کا تعلق مٹی اور پر عالم زیریں سے ہے۔ ان دونوں کا باہمی ربط نفس کے ذریعے سے ہے کہ وہ بھی بلاشبہ عالم بالا کے ساتھ تعلق رکھتا ہے لیکن چونکہ جسم کے ساتھ اس کا بھی اتحاد ہے لہذا عالم زیریں کے ساتھ باندھ دیا گیا ہے۔ عالم اصغر دیا عالم انسانی، گے اس نظام کا جواب عالم اکبر میں موجود ہے کہ وہاں بھی اسی طرح سے حیات ربانی و نورانی کی آمیزش مادہ ظلمانی کے ساتھ ہوئی ہے اور جس طرح افراد انسانی کو نجات کی حاجت ہے اس کو بھی رہائی کی ضرورت ہے۔ ترکیب عالم کے اس مانوی تصور نے اخلاق کو ایک عقلی اور مابعد الطبعی بنیاد پر قائم کر دیا ہے یعنی اخلاقی عمل کو یا ایک نہایت چھوٹے پیمانے پر عمل ارتقاء کے کائنات کی تصویر ہے۔

لے بائبل اور قرآن دونوں کی رو سے شجر ممنوعہ کا پھل آدم نے ابلیس کے کہنے پر کھایا تھا لیکن مانی کی تیشلی حکایت میں یہ عمل نجات دہندہ یعنی یسوع کے ہاتھوں وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اسی بنا پر شاید ابن ندیم نے عیسیٰ کو مانوی الفاظ میں شیطان کا لقب دیا تھا۔ لہذا اس سلسلے میں ایک بات اور قابل ذکر ہے۔ چونکہ آدم کو انسانی مشکلات کی حقیقت اور ان سے بچنے کے لئے صحیح راستے کا علم بھی ہو چکا تھا اس لئے وہ کافی عرصے تک حواء کے قریب نہ گیا۔ ہابیل اور قابیل جو یہودی، عیسائی اور اسلامی نقطہ نظر سے آدم اور حواء کے بیٹے تھے، مانی کے نزدیک حواء اور ابلیسی طاقتوں کے امتزاج سے پیدا ہوئے تھے۔ لیکن جب کافی عرصے کے بعد آدم نے غفلت میں مبتلا ہو کر حواء سے تعلقات پیدا کئے تو اس سے شلیت پیدا ہو گئے وغیرہ وغیرہ۔



مانوی نظام میں انسان کی حیثیت، اس کے اخلاقی فرائض اور اس کے مقاصد کے تمام اصول مانوی نظریہ نوعیت تخلیق کائنات سے وابستہ ہیں۔ چونکہ کائنات کا وجود صرف اس مقصد کے لئے ہوا کہ نہد کے اجزا کو قوائے ظلمت کے دستبرد سے محفوظ کیا جائے اور جو عناصر نورانی اس آفاقی حادثے کے باعث ابلیس اور اس کی ذریات کے قبضہ میں آچکے ہیں ان کو دوبارہ حاصل کیا جائے اس لئے اخلاقی اصولوں کی تعمیر کی بنیاد اسی بلند مقصد کے تحت عمل میں آنی چاہئے انسان کے اندر جو عناصر روحانی مضمر ہیں اور جو بقسمتی سے عناصر ظلمت کے ساتھ برتری طرح گھل مل گئے ہیں، ان کو رہا کرنے کے لئے مانوی نے لوگوں کے سامنے اپنا نظام اخلاق پیش کیا۔ عام طور پر راہبانہ نظاموں اور شایداہنی کے زیر اثر دوسرے مذہبوں میں یہ تصور موجود ہے کہ انسانی جسم مادی اور ظلماتی ہونے کے باعث ایک عارضی قید خانہ ہے جس میں روح انسانی جس کا مصدر و منبع نفس ربانی ہے محبوس ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر مانوی کا نظریہ نوعیت کائنات کا مطالعہ کر چکے ہیں اس میں جسم و روح کی یہ تفریق موجود نہیں اگرچہ بعض کتابوں میں ان دونوں کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ گویا یہ تفریق ان کے ہاں بھی مستقیم ہے۔ مانی کے نزدیک یہ تمیز روح و مادہ کی نہیں بلکہ نور و ظلمت کی ہے اور اگر مادے کو ظلمت کے مترادف کہا جائے تو مادے کا مفہوم اس حیثیت میں ایک فلسفیانہ ہوگا نہ کہ سائنسی۔ نور کے اجزا جس طرح روح میں ہیں، اس طرح جسم میں بھی موجود ہیں اور مانی کے نظام اخلاق کا مقصد چونکہ اجزائے نور کا حصول ہے اس لئے وہ روح سے بھی اسی طرح حاصل کئے جانے چاہئیں جس طرح جسم سے۔ چنانچہ مانوی نظام میں روح محض اس لئے کشف و کشف ہے قابل احترام نہیں کیسی چیز کا احترام اگر ہے تو صرف اس بنا پر کہ اس میں نور کی آمیزش کی نسبت کتنی زیادہ ہے۔ چنانچہ وہ لوگ جو مانی کی نگاہ میں شاہ ظلمات کے معاون ہیں، ان کی روح ہمیشہ کے لئے جہنم کی آگ کے سپرد ہوگی۔ الفہرست میں ایک جگہ مذکور ہے کہ حوا کی دو بیٹیاں تھیں ان میں سے ایک کی روح میں نور اور حکمت کی کثرت تھی اور دوسری میں یہ عناصر بالکل مفقود اور اس لئے ظلماتی ہونے کی بنا پر وہ جہنم کے سزاوار۔ ہر انسان دو مختلف خاصیتوں کا حامل ہے ان میں سے ایک اسے کائنات نور کی طرف لے جاتی ہے اور دوسری کائنات ظلمت کی طرف اور یہ خاصیتیں جسم میں بھی ویسی ہی موجود ہیں جیسی کہ روح میں۔ ابن ندیم نے لکھا ہے کہ مانویوں کے مطابق نیک آدمی کی موت کے بعد سورج، چاند اور روشن دیوتا اس کے جسم کے اجزائے نور مثلاً پانی، آگ اور ہوا وغیرہ کو نکال لیتے ہیں اور اس عمل کے بعد اس کا باقی ماندہ جسم جہنم کے سپرد کر دیا جاتا ہے چونکہ اب وہ محض ظلماتی رہ گیا ہے۔

# اسلام کا مقصد حصول حکومت یا مثالی معاشرہ

اس مضمون میں یہ بتایا گیا ہے کہ قیام حکومت اسلام کا کوئی مقصد نہیں بلکہ یہ محض ایک ناگزیر ذریعہ ہے ایک دوسرے بند مقصد کا۔ اور وہ بند مقصد ایک مثالی معاشرے کا قیام ہے۔ بحث کو معاشرے تک ہی محدود رکھا گیا ہے ورنہ معاشرہ خود بھی ایک ذریعہ ہے مکمل فوکلہ فرد اور معاشرہ ایک دوسرے سے کچھ ایسے پیوستہ ہیں کہ ان کو باہم جدا کرنا مشکل ہے۔ معاشرے کی مثالی زندگی ہے۔ وہاں کوئی نظام مگرانی اور حاکم و محکوم کا فرق نہ ہوگا مگر معاشرہ ایک خاص بانڈز کا وہاں بھی ہوگا۔

قرآن کے مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ وہ بطور نصب العین کے کوئی حکومت قائم کرنا نہیں چاہتا بلکہ اسلام کا مقصد ایک ایسا صالح معاشرہ قائم کرنا ہے جس میں حکومت و سیاست کا دباؤ کم سے کم تر ہوتا چلا جائے۔ یہاں تک کہ حکومت کا وجود معاشرے میں اس طرح تحلیل ہو جائے کہ ہر فرد صرف اپنے اخلاقی تقاضے سے اپنی رضا کا راز خوش دلی کے ساتھ فرائض معاشرہ کو ادا کرتا رہے اور طاقت الہی میں اس کے اور خدا کے درمیان کوئی واسطہ نہ مینا سہی ہو نہ روحانی یعنی نہ ملوکیت ہو نہ پیشوائیت۔

اس حقیقت کو سمجھنے کے لئے کئی سوالات کو پہلے حل کرنا پڑے گا:

۱۔ اس دعوے کا کیا ثبوت ہے کہ قرآن قیام حکومت کا طالب نہیں اور وہ صرف نزع معاشرہ چاہتا ہے؟

۲۔ کیا یہ ممکن ہے کہ کسی دور میں انسان حکومت کی ضرورت سے بے نیاز ہو جائے؟

۳۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اسلام کا مقصد کوئی حکومت کرنا نہیں تو اس سے کیا حاصل؟

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ میں قرآن پاک میں کوئی ایسی آیت نہیں ملتی جس سے یہ ثابت ہو کہ اسلام کوئی خاص طرز کی حکومت قائم کرنا چاہتا ہے کسی پیغمبر کی زبان سے کوئی ایسا جملہ ہماری نظر سے نہیں گزرے گا کہ میں ایک عمدہ نظام حکومت قائم کرنے کا ارادہ رکھتا ہوں یا مجھے خدا نے اسی مقصد کے لئے بھیجا ہے۔ کتے کے تیرہ سال کی نبوی زندگی کھلی کتاب کی طرح ہمارے سامنے ہے لیکن ایک موقع بھی ایسا نظر نہیں آتا جہاں حضور اکرم نے یہ فرمایا ہو کہ میرا مقصد کوئی اعلیٰ اور صالح حکومت قائم کرنا ہے، حضور کا جو اقتدار کئی زندگی میں نیز مدنی زندگی میں بلکہ وفات کے بعد بھی حج تک قائم ہے اس کے لئے حکومت کا لفظ اتنا ہی گھٹیا اور ذلیل ہے جتنا قرآن مجید کے لئے کتاب آئین کا لفظ۔ ذرا کیئے ایک سرسری نظر سے ان دونوں — پیغمبر اور اہل حکومت کے اقتدار — کے فرق کا موازنہ کرتے چلیں۔

(۱) حکومت کا اقتدار بے انتہا تنگ ہوتا ہے۔ اس کا دائرہ اثر صرف ظاہر و جسم کے خول پر ہوتا ہے اور وہ بھی اسی جگہ جو اس کے علم میں آجائے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک سیاسی دباؤ سے انسان کی زبان چپ رہتی ہے لیکن اس کا دل گالیوں اور بددعائیں دیتا رہتا ہے اس کے دل میں صاحب حکومت کی طرف سے شدید نفرت ہوتی ہے اور دل میں یہ آرزو موجزن ہوتی ہے کہ موقع ملے تو اس کا تختہ الٹ دیا جائے اور شدید قسم کا انتقام لے لیا جائے۔ لیکن پیغمبر کا اقتدار و قبضہ ہل ایمان کے جسم پر، روح پر، دل پر، دماغ پر، جلوت میں، خلوت میں، سوتے، جاگتے، حرکت میں، سکون میں، افکار پر، گفتار پر، کردار پر غرض ساری زندگی اور زندگی کے تمام گوشوں پر ہوتا ہے۔

(۲) حکومت سے اگر پولیس اور فوج وغیرہ کو ایک سیکنڈ کے لئے ہٹایا جائے تو حکومت محض ایک لفظ رہ جاتا ہے جو شرمندہ معنی نہیں ہوتا۔ لیکن پیغمبر کا اقتدار ان تمام چیزوں سے بے نیاز اور بالاتر ہوتا ہے۔ یہاں یہ ہوتا ہے کہ مجرم اپنا مجرم چھپاتا اور بھاگتا پھرتا ہے اور دہاں کسی سی آئی ڈی اور پولیس کے بغیر مجرم خود آکر سزا و تظہیر پر اصرار کرتا ہے۔

(۳) دہاں اقتدار کا مظاہرہ دولت و امارت، شان و شوکت وغیرہ سے ہوتا ہے اور یہاں درویشی و فقر، سادگی و قناعت کا لالہ لانی اقتدار ہوتا ہے۔ فتح مکہ کے دن ابوسفیان نے دیکھا کہ حضور وضو فرماتے ہیں تو لوگ غسل و وضو اپنے چہرے پر ملنے کو ٹوٹے پڑتے ہیں۔ یہ مجبوری و شوکت دیکھ کر ابوسفیان نے حضرت عباس سے کہا:

یا ابا الفضل لقد اصبحت ملک بن اخیاک عظیماً۔

اے عباس تمہارے برادر زادے کا بادشاہانہ اقتدار تو بڑا زبردست ہے

عباس نے جواب دیا:

لیس بملک ولکنها النبوۃ

(اے بے وقوف) یہ بادشاہت نہیں نبوت ہے۔ (رواہ الطبرانی عن میمون)

جناب عباس نے ایک ایسی سچی حقیقت بتائی ہے جو ہماری تمام گفتگو کا عطر اور ہمارے سارے دعوے کی جان ہے۔ اس کے بعد کسی تشریح کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ واقعہ یہ ہے کہ محض حکومت خواہ کسی قسم کی ہو اس کی سرحدیں بادشاہت سے زیادہ وسیع نہیں ہوتیں حکومت خواہ کسی تنہا انسان کی — ملکیت یا آمریت — کی شکل میں ہو یا عوام کے نمائندوں کی — جمہوریہ کی — شکل و صورت رکھتی ہو، وہ بہر حال ایک فرد یا چند افراد ہی کی حکومت کا دوسرا نام ہے یعنی ایک طبقہ حاکم اور دوسرا محکوم ہوتا ہے۔ لیکن نبوت کا پیغام اس سے سراسر مختلف ہے۔ نبوت ایک ایسا معاشرہ قائم کرتا چاہتی ہے جس میں نہ کوئی کسی کا محکوم ہو نہ حاکم۔ علامہ اقبال نے اس الہی نظام معاشرہ کا نقشہ بڑی خوبی سے ان الفاظ میں کھینچا ہے

کس دین جا سائل و محروم نیست      جہد و مولا حاکم و محکوم نیست  
خدمت آمد مقصد علم و ہنر      کار مارا کس نمی بسجد بہ ذر

کس زدنیا رو درم آگاہ نیست      این بتاں را در حرم ہارہ نیست

اقبال کا کہنا یہ ہے کہ ہر نظام حکومت میں معاشی نظام یہ ہوتا ہے کہ ایک طبقہ دینے والا اور دوسرے لینے والا ایک غنی اور دوسرا محتاج ہوتا ہے لیکن اہل نظام معاشرہ میں کوئی کسی کا محتاج نہیں ہوتا اور اس معاشی مساوات کے بعد سیاسی حاکمیت و حکومت اور معاشری آفاقی و غلامی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اور یہاں جس طرح مالی سرمائے داری نہیں ہوتی اسی طرح علمی سرمائے داری کا وجود بھی نہیں ہوتا چونکہ اس کا نتیجہ بھی آخر وہی اکتنا زسیم و زری ہی ہوتا ہے۔ لہذا یہاں درہم و دینار خاص مبادلہ اجناس کا ایک ذریعہ ہوتا ہے۔ یہ بہت بن کر خدائی نہیں کرتا۔ دنیا کی کوئی حکومت ایسی نہیں جو سیم و زر کی خدادندی پر قائم نہ ہو۔ یہ صرف اسلامی نظام معاشرہ ہے جو سب سے پہلے اسی بہت کو پاش پاش کرتا ہے۔ اس کے ٹکڑے ٹکڑا کرنے کے بعد پھر اور کوئی چیز ایسی باقی نہیں رہ سکتی جو اپنی خدادندی قائم کر کے اولاد آدم کو حاکم و محکوم کے دو طبقوں میں بانٹ سکے۔ (۴) حکومت اور اسلامی نظام معاشرہ میں ایک بڑا فرق یہ بھی ہے کہ وہاں غالب عنصر بہتیت اور دباؤ کا ہوتا ہے اور یہاں محبت، عقیدت، عظمت، خوش دلانہ طاعت اور رضا کارانہ اتباع کا ایسا حسین امتزاج ہوتا ہے جو معاشرے کو ایک سدا بہار گلہ سدا بنادیتا ہے۔

(۵) وہاں قانون و سیاست کی خشکی کو اولیت حاصل ہوتی ہے اور یہاں ساری بنیاد اخلاقی اقدار پر رکھی جاتی ہے۔

(۶) وہاں مذہب کو اقتدار کا بہانہ بنا لیا جاتا ہے اور یہاں اقتدار صرف تقویت دین کے لئے وقف ہوتا ہے۔  
(۷) وہاں اہل حکومت انسانوں کے آقا ہوتے ہیں اور یہاں امیر کی حیثیت بھی ایک خدمت گزار بھائی سے زیادہ نہیں ہوتی۔ (اور یہ امارت بھی خود کوئی مقصود نہیں ہوتی)  
(۸) وہاں انسانی اقتدار ہوتا ہے اور یہاں اقدار کا اقتدار ہوتا ہے۔

(۹) وہاں نرمی عقل و سیاست ہے اور یہاں عشق کی پیدا کردہ عقل ہے۔ رومی نے سچ کہا ہے۔  
می شناسد ہر کہ از سر محرم ست      عقل را بلست و عشق از آدم ست  
وہاں عالیشان قاہری ہے اور یہاں دلبری کی راہ سے کئے والی قاہری ہے۔

غرض اسلامی نظام معاشرہ اور انسانی نظام حکومت میں آسمان و زمین کا فرق ہے۔ حکومت جیسی گھنٹیا چیز کبھی اسلام کا مقصود نہیں بن سکتی۔ اسی لئے نہ قرآن نے اسے اپنا مقصد بنایا نہ کسی رسول نے کسی پیغمبر نے کوئی عہدہ و اعلیٰ نظام حکومت قائم کرنے کی دعوت نہیں دی۔ پیغمبر صرف اپنی اپنی انفرادی و اجتماعی اصلاح حال کی دعوت دیتا ہے کجا حکومت کی عیاریاں اور کجا اسلامی نظام معاشرہ کی ایمانداریاں۔ شتان بینہما۔ ممکن نہیں کہ کسی فرد یا قوم کا مقصد حکومت ہو اور وہ اس کے لئے ہر ممکن شیطنت و ابلیسیت کو کام میں نہ لائے۔ نظام حکومت کے معنی ہیں انسانوں

کو دو طبقوں۔ حاکم و محکوم۔ میں منقسم کر دینا اور اس تقسیم کو قائم رکھنے کے لئے اخلاق سے کہیں زیادہ قابض و جابرانہ دباؤ، سیاسی عیاریوں، ظالمانہ چال بازیوں، ابلیسی سازشوں اور شیطانی فریب کاریوں کی کام میں لانا پڑتا ہے۔ اس کے نزدیک عدل، انصاف، انسانیت، اخلاقی اقدار بے معنی الفاظ ہوتے ہیں۔ ان اوصافِ حمیدہ کو اگر حکومت باقی رکھتی ہے تو ان اوصاف کی خاطر نہیں بلکہ صرف اس لئے اور اسی حد تک کہ حکومت کا استحکام قائم رہے۔ اسلام اس طبقاتی تقسیم کو اور اس کی خاطر ان انسانیت کش عیاریوں کو کب دوار کہہ سکتا ہے جو حکومت کا لازمی نتیجہ ہیں۔

یہاں ایک زبردست شبہ یہ پیدا ہو گا کہ علی اسلام کے بہترین دور۔ عہد نبوت اور عہدِ خلفائے راشدین۔ میں بہر حال ایک انداز حکومت موجود تھا۔ پس جب خیر القرون میں حکومت سے مفارقت ہو سکا تو بعد کے کسی دور کے متعلق یہ توقع کب کی جاسکتی ہے کہ وہ حکومت کی ضرورت سے بے نیاز ہو سکے گا؟

یہ سوال بلاشبہ دل میں کھٹک پیدا کر سکتا ہے لیکن اس سے ہمارے اصل دعوے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ خیر القرون میں کسی بات کا پایا جانا اور چیز ہوا اور اس بات کا مقصود ہونا اور شے ہے۔ خیر القرون میں کئی ایسی چیزیں پائی جاتی ہیں جو بذاتِ خود مقصود نہیں۔ اُس وقت ان باتوں کا پایا جانا یقیناً ناگزیر تھا۔ وہ خیر القرون اس لئے ہے کہ اُن حالات میں اس سے بہتر معاشرہ نہ کبھی قائم ہوا اور نہ ہو سکتا ہے۔ اس کے باوجود وہاں کئی چیزیں ایسی موجود تھیں جن کا موجود ہونا ناگزیر تھا لیکن وہ مقصود نہ تھیں۔ ان چیزوں کو اس نگاہ سے نہیں دیکھنا چاہئے کہ وہ چیزیں موجود تھیں۔ ان کو اس نقطہ نظر سے دیکھئے کہ ان کا رخ کس مقصد کی طرف مڑا ہوا تھا؟ آیا وہ چیزیں اس لئے اختیار کی گئی تھیں کہ وہ بذاتِ خود مقصود تھیں یا اس لئے کہ عبوری طور پر انہیں اختیار کرنا ناگزیر تھا اور مقصود کچھ اور تھا؟ اس حقیقت کو سمجھنے کے لئے چند مثالوں پر غور کیجئے جو ہم کئی مواقع پر پیش کر چکے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

۱، قرآن نے کئی جگہ لونڈی غلام کے متعلق احکام دئے ہیں لیکن ان کا مقصد غلامی کی توثیق نہیں بلکہ مقصد ایسا نظلم معاشرہ تعمیر کرنا ہے جس میں غلامی کی رسم ہی ختم ہو جائے اور تمام انسان یکساں آزادی کی سانس لیں۔

۲، قرآن نے محتاجوں اور سائلوں کی اعانت پر بار بار ابھارا ہے لیکن اس کی غرض یہ نہیں کہ دنیا میں ہمیشہ بھیک مانگنے والوں کا ایک طبقہ ضرور موجود رہے تاکہ ان کی مدد کا ثواب گونا گوا جیا کرے۔ بلکہ اس سے غرض ہی ایسا معاشی نظام بنانا ہے جس سے محتاجی دور ہو جائے اور کوئی کسی کا دست نگر نہ رہے۔

لے بیازاراں زبیکاراں خروش لے صدا ہائے گدایاں در دگوش

کس نباشد در جہاں محتاج کس لکۃ شرع میں اس ست و بس (اقبال)

۳، قرآن نے متعدد جرائم کے لئے سزائیں بتائی ہیں لیکن ان کا ہرگز یہ مقصد نہیں کہ دنیا میں ہمیشہ وہ جرم ہوتے رہیں تاکہ سزائیں دے دے کر قرآنی حکم پورا ہوتا رہے بلکہ اس کا اصلی مقصد یہ ہے کہ معاشرے سے جرائم کا خاتمہ

ہو جائے اور تعزیر و حدود کا قانون بے کار ہو جائے۔

(۴) قرآن بار بار قتال و جنگ پر ابھارتا ہے لیکن اس کا اصلی مقصد اس کے بالکل برعکس ہے یعنی آخر کار وہ ایسا نظام امن قائم کرنا چاہتا ہے کہ جنگ کا نام و نشان بھی باقی نہ رہے۔

انڈیا عالم نہ شک نے قسوں نے کسے روزی خورد از کشت دغوں

(۵) قرآن نے ملاقا کے متعلق بھی احکام دئے ہیں لیکن ان سے مقصود ملاقوں کو رواج دینا نہیں بلکہ اسے

ختم کرنا ہے۔

(۶) قرآن نے وراثت کے بھی احکام دئے ہیں لیکن اس سے مقصد جاگیر داری کی توثیق یا بقا نہیں بلکہ اسے دوسری

تیسری ہی پشت میں تدریجاً اس طرح ختم کر دینا کہ آخر میں ضرورت نہ پھر رہ جائے۔

ان چند مثالوں سے یہ حقیقت واضح ہو گئی ہوگی کہ قرآن کے بہت سے احکام ایسے ہیں جو اپنے اصلی مقصد کے ہم شکل نہیں بلکہ گویا نقیض ہیں اور علاج بالضد کی طرح ناگزیر ملتیں ہیں جو اگرچہ مجبوراً اختیار کرنی پڑتی ہیں لیکن خود مقصود نہیں ہوتیں۔

اس کے بعد یہ بات بھی آسانی سے سمجھی جاسکتی ہے کہ قرآن نے امیر و مامور کے متعلق بھی احکام دیئے ہیں اور

خیر القرون میں بھی نظام امارت موجود تھا لیکن منتہائے مقصود کسی سیاسی و قانونی استبداد کا نظام حکومت قائم کرنا نہیں بلکہ وہ اس راہ سے ایک ایسا "لاریاست" صالح معاشرہ قائم کرنا چاہتا ہے جس میں نہ کوئی حاکم ہو نہ محکوم بلکہ ہر شخص اتنی بلندی پر پہنچ جائے کہ کسی روحانی و سیاسی (پیشوائی و حکومتی) واسطے کے بغیر براہ راست طاعت الہی کرتا رہے۔ یہ تجربہ ہر روز ہمارے گھروں میں بھی ہوتا رہتا ہے۔ ہم بچوں پر اپنی حکومت ہی قائم کرتے ہیں۔ بہت سے ایسے کام جن کے فلسفے کو وہ نہیں سمجھ سکتا اسے ڈانٹ ڈپٹ کر دیکھیاں دے کر، دباؤ ڈال کر کرا لیتے ہیں لیکن یہ جبر واکراہ محض عارضی و وقتی اور عبوری ہوتا ہے۔ ہمیشہ قائم رہنے کے لئے نہیں۔ اسے اس راہ سے ایک ایسے مقام پر لے جانا ہوتا ہے جہاں اسے خود سمجھ آ جائے اور وہ کام کسی دباؤ کے بغیر ہی کرنے لگے۔ بالکل یہی شکل معاشرے کی ہوتی ہے۔ معاشرے سے جو کام سبھی حکومتی دباؤ ڈال کر لیا جاتا ہے وہ ایک عبوری اور ناگزیر ذریعہ ہوتا ہے۔ اس حکومتی دباؤ کو کوئی دائمی مقصد سمجھ لینا صحیح نہیں۔ اس ناگزیر دباؤ کے ذریعے سے کاروان انسانیت کو ایک ایسی منزل پر لے جانا ہے جہاں یہ دباؤ ختم ہو جائے۔ بلاشبہ یہ منزل دور ہے، بہت دور۔ مگر مقصد اور نصب العین یہی ہونا چاہئے۔

یہیں سے دوسرے سوال کا جواب شروع ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کیا کبھی انسان پر ایسا دور آنا بھی ممکن

ہے کہ وہ حکومت سے بے نیاز ہو جائے؟ بلکہ تیسرے سوال کا جواب بھی اسی میں آ جاتا ہے جو یہ ہے کہ یہ تسلیم کرنے سے کہ اسلام کا مقصد حکومت نہیں کون سا فائدہ ہے؟

بات یہ ہے کہ مثالی معاشرہ ایک نصب العین ہے۔ نصب العین نام ہی اس حقیقت کا ہے جو کبھی حاصل نہ ہو۔ یہ افق کی طرح ہمیشہ نظر کے سامنے آگے آگے رہتا ہے اور اسے ایسا ہی ہونا بھی چاہئے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ فطرت ارتقاء پذیر ہے۔ ساری کائنات میں ارتقاء جاری ہے۔ ہر شے ایک نصب العین کی طرف بے ساختہ بڑھتی اور کھینچتی چلی جا رہی ہے۔ اسے کسی مقام پر ٹھہراؤ نہیں۔ اگر نصب العین حاصل ہو جائے تو وہیں ٹھہراؤ پیدا ہو جائے گا اور ارتقاء ختم ہو جائے گا۔ قدرت نے اس کائنات کا نظام ہی کچھ ایسا بنایا ہے کہ نصب العین حاصل تو نہیں ہوا کرتا مگر نصب العین متعین کئے بغیر کام بھی نہیں چل سکتا۔ گویا نصب العین یہ رہ جاتا ہے کہ ایک ایسے نصب العین کی طرف بڑھتے چلے جاؤ جو کبھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ غالباً نے اس حقیقت کو بڑی خوبی سے بیان کیا ہے کہ ۵

گفتمش: ذرہ بخورشید رسد؟ گفت: محال

گفتمش: کوشش من طلبش؟ گفت: رواست

ذرہ خورشید تک پہنچ تو نہیں سکتا لیکن اس کا کام یہی ہے کہ خورشید تک پہنچنے کی کوشش میں اپنی زندگی ختم کر دے۔ روئی نے اسے دوسرے انداز سے یوں ادا کیا ہے ۵

گفتم: کیانت می نشود جست ایم ما

گفت: آنکہ یافت می نشود، آنم آرزوست

تم کہتے ہو کہ مقصود حاصل نہیں ہوتا اور میرا مقصود ہی وہ ہے جو حاصل نہ ہو سکے۔

سقراط نے کہا ہے کہ نقطہ کا وجود محض ذہنی ہے۔ خارج میں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جاسکتی جس پر نقطہ کی تعریف ملے۔ اسی کے معنی اس میں نہ طول ہو نہ عرض ہو نہ عمق ہو لیکن جب تک نقطہ کو تسلیم نہ کیا جائے اس وقت تک خارج میں کوئی اقلیدسی کام چل ہی نہیں سکتا۔ جسم کا طول (بلاعرض و عمق) ہے خط اور خط کا صرف متعین کنارہ (بلا طول و عرض و عمق) نقطہ ہے یعنی نقطہ کا حصول ممکن ہی نہیں لیکن اسے مانے بغیر نہ خط بنتا ہے نہ سطح نہ اقلیدسی شکلیں اور نہ جسم یہی صورت نصب العین کی ہے کہ اسے مقصد بنانا پڑے گا۔ جس کا حصول تو ممکن نہیں۔ لیکن اس کے بغیر کوئی جدوجہد ہی ناممکن ہے۔ سب سے بڑا اور اصل نصب العین خدا ہے۔ اس کا عرفان و عبادت ہے۔ لیکن محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بندہ خدا کو بھی یہی کہنا پڑا کہ: ما عبدناک حق عبادتک وما عرفناک حق معرفتک۔

جیسی عبادت اور جیسا عرفان چاہئے تھا وہ مجھ سے بھی ادا نہ ہو سکا

پس جس مثالی معاشرے کا ذکر اوپر ہوا ہے۔ جس میں حکومت کا کوئی وجود نہ رہے وہ بے شک ممکن الحصول نہ ہو لیکن نصب العین وہی رہے گا۔ آئیڈیل وہی معاشرہ ہے جو پوری طرح حاصل نہ ہو سکے لیکن نگاہ اسی پر جمی رہے اور ارتقاء اسی کی طرف ہوتا رہے۔ اگر ایسا معاشرہ حاصل ہو جائے تو ارتقاء وہیں ختم ہو جائے گا اور جو چیز ارتقاء کو ختم

کر دے وہ نصب العین نہیں ہو سکتی۔ زندگی کا بڑا مقصد جنت کا حصول ہے لیکن ایسا قرار دیا بھی نہیں جوا ارتقاء کو ختم کر سکے۔ وہاں کی زندگی کے متعلق بھی قرآنی ارشاد یہی ہے کہ :

لھم درجات عندا ربھم - درجات کا لائق ہی ارتقاء وہاں بھی ہے۔

پس یہ سوال ہی بے معنی ہے کہ کیا انسان پر کوئی ایسا دور بھی آسکتا ہے جب اسے حکومت کی ضرورت نہ رہے؟ ایسا دور آئے یا نہ آئے لیکن نصب العین یہی رہے گا اور اسی بلند مقصد کی طرف معاشری نظام کا رخ رکھا جائیگا۔ نصب العین اس لئے نہیں ہوتا کہ وہ حاصل کیا جائے بلکہ اس لئے ہوتا ہے کہ اس کے حصول کی کوشش میں ساری قوتیں صرف کی جاتی رہیں۔ نصب العین حاصل تو نہیں ہوتا لیکن اس کا قرب زیادہ سے زیادہ حاصل ہوتا ہے اور اس سے ملتی جلتی نعمت اور اس سے ہم رنگی کی دولت حاصل ہو جاتی ہے۔ جسے ہم تقرب یا تخلق کہہ سکتے ہیں۔ پھر اس تقرب و تخلق میں بھی لا انتہا درجہ ہیں۔ ہر تقرب کے آگے ایک اور تقرب اور ہر تخلق کے بعد ایک اور بلند تر تخلق کا مقام ہے۔ پس اسی طرح ارتقاء کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ غرض نصب العین قیام حکومت نہیں بلکہ ختم حکومت ہے۔

یہ صحیح ہے کہ آج تک ہر زمانے میں کسی نہ کسی شکل میں حکومت کا وجود رہا ہے۔ اور یہ بھی درست ہے کہ اس کے بغیر کام نہیں چلتا۔ اس کے باوجود ہمارا دعویٰ اپنی جگہ قائم ہے۔ شر کا وجود بھی ہمیشہ رہا ہے اور انسان کبھی اس سے بے تعلق نہیں رہ سکا بلکہ اس کا وجود اتنا ضروری ہے کہ اگر وہ نہ ہو تو خیر کا وجود بھی ناممکن ہے۔ لیکن بہر حال نصب العین خیر ہی رہیگا۔ شر ضروری ہونے کے باوجود کبھی مقصد نہیں بن سکتا۔ دنیا میں کفر بھی ہمیشہ سے قائم ہے اور ہمیشہ رہے گا اور اس کے بغیر اسلام کی شناخت ناممکن ہے۔ اس کے باوجود مقصد اسلام ہی ہوگا، کفر نہیں ہوگا۔ اسی طرح حکومت کا وجود بھی ایک شر ہے۔ ناگزیر شر ہے اور ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا لیکن اس کے باوجود یہ مقصد نہیں۔ یہ تو صرف ایک ایسا شر ہے جو کسی بڑے شر کو دور کرنے میں مدد دے سکتا ہے۔

یہ بھی ٹھیک ہے کہ اس کے بغیر کام نہیں چلتا۔ کام تو روپے کے بغیر بھی نہیں چل سکتا لیکن کون دعوے کر سکتا ہے کہ روپیہ کوئی نصب العین یا مقصد ہے۔ روپے سے زکوٰۃ دی جاتی ہے، حج کیا جاتا ہے، مساجد تعمیر کی جاتی ہیں، جہاد کیا جاتا ہے۔ کون سی نیکی ہے جو روپے سے نہیں ہوتی؟ اس کے باوجود روپیہ کوئی مقصد نہیں۔ اور اگر یہی مقصد بن جائے تو اس سے بڑا دنیا میں کوئی شر نہیں۔ قرآن اس کی مذمت سے بھرا پڑا ہے۔

اس کے بعد تیسرے سوال کو لیجئے کہ اگر یہ نظریہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اسلام کا مقصد قیام حکومت نہیں تو اس سے فائدہ کیا ہے؟ فائدہ صرف یہ ہے ایک صحیح نصب العین سے انسان کا ناؤیہ نظریہ بدل جاتا ہے اور اس سے پوری زندگی اور پورا معاشرہ متاثر ہوتا ہے۔ زندگی اور معاشرے کا سارا نظام ناؤیہ نگاہ ہی کے بل بوتے پر چلتا ہے۔ اگر انسان جنگ کو مقصد بنالے تو ہر جیلے بہانے سے جنگ چھیڑا کرے گا اور اگر مقصد جنگ کو ختم کر کے ایسا نظام امن قائم کرنا ہو جس میں



جنگ کا نام و نشان ہی مٹ جائے تو اس زاویہ نظر کا لازمی اثر یہ ہوگا کہ:

۱۔ انسان جنگ کو جہاں تک ٹال سکتا ہے ٹالے گا۔

۲۔ صرف وہیں جنگ کرے گا جہاں یہ ہر لحاظ سے ناگزیر ہو۔

۳۔ اتنی ہی جنگ کرے گا جتنی ضروری ہو۔

۴۔ اگر جنگ کے بغیر مطلوبہ امن قائم ہو سکے تو وہ جنگ نہیں کرے گا۔

۵۔ اس کی کوشش یہ ہوگی جنگ کی مقدار کم سے کم ہو اور امن کا فائدہ زیادہ سے زیادہ حاصل ہو۔

۶۔ ہر پیش آنے والی جنگ میں یہ زاویہ نگاہ گزشتہ جنگ کی بہ نسبت زیادہ ترقی یافتہ ہوتا جائے گا۔

۷۔ اگر جنگ کرے اور نہ کرنے دونوں میں نقصان ہو تو اس نقصان کو جو ترک جنگ سے ہو سکتا ہے اس نقصان پر

ترجیح دے گا جو جنگ کے بعد متوقع ہو۔

غرض زاویہ نظر کی تبدیلی سے پورے نظام زندگی کا رخ بدل جائے گا۔ یہی صورت رسم غلامی، تعزیرات، امانت

مساکین، قانون طلاق، حق ملکیت وغیرہ کی ہے جن کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ یہ ذرائع و وسائل ہیں، مقصود نہیں۔

یوں ہی سمجھئے کہ حکومت محض ایک ناگزیر ذریعہ ہے حکومت کے وجود کو ختم کرنے کا۔ یہ خود مقصود نہیں صرف وسیلہ

ذریعہ ہے۔ اگر اسے ذریعے کی بجائے مقصود تصور کیا جائے گا تو لازماً اس زاویہ نظر کا نتیجہ یہ ہوگا کہ:

(۱) اخلاقی قدریں خواہ کسی قدر پامال ہوں اس کی کوئی پرواہ نہ ہوگی۔ پرواہ صرف بقائے حکومت کی ہوگی خواہ

اس کی بقا کے لئے کچھ بھی کرنا پڑے۔

(۲) حکومت کے استعمال میں کبھی عدل و اعتدال نہ باقی رہ سکے گا۔ صاحب حکومت کی ہر حال میں یہی کوشش ہوگی

کہ حکومت کی مستقبل انگرفت زیادہ سے زیادہ مضبوط ہوتی چلی جائے خواہ نتیجہٴ حاکم و محکوم کی خلیج بڑھتی کیوں نہ جائے۔

(۳) انسان ہمیشہ حاکم و محکوم کے دو طبقوں میں منقسم رہیں گے اور کبھی ان میں مساوات نہ پیدا ہوگی۔

(۴) جذبہ حکومت کبھی قانع نہ ہوگا اور ہوس ملک گیری بڑھتی چلی جائے گی جس سے دنیا میں امن چین نہ قائم ہو

سکے گا۔

غرض یہی کچھ ہوگا جو لازمی نتیجہ ہے اس زاویہ نگاہ کا۔ اور حکومتوں کی پوری تاریخ ان ہی نکات کی تفسیر ہے بعض

اوقات تو یہ ہوتا ہے کہ جذبہ حکومت کا آغاز بڑا معصوم ہوتا اور ابتدائی ارادہ یہ ہوتا ہے کہ صالح اور عاقلانہ حکومت کا

قیام عمل میں لایا جائے گا۔ اور اپنی نہیں بلکہ خدا کی حکومت قائم کی جائے گی لیکن اقتدار حکومت ہاتھ میں آنے کے بعد اس کا

نشد سوار ہونے لگتا ہے۔ فرعونیت جڑ پکڑنے لگتی ہے۔ پھر ظلم و استبداد، اخلاقی اقتدار کی پامالی، عیاری و خبیثت، سازش

و کیادی، غرور و تمکنت اور عیش و طرب دماغ میں سامان شروع ہو جاتا ہے اور عقل حیلہ گر ہر فعل کے جواز کے لئے ایک

منطقی استدلال و توجیہ تلاش کر لیتی ہے۔ ابتدا میں زبان پر خدا کی حکومت ہوتی ہے، اسلام اور قرآن کا نظام حکومت ہوتا ہے لیکن تحت الشعور میں اپنی حکومت کا جو شیطانی جذبہ پنہاں ہوتا ہے وہ آخر کار ظاہر ہو کر رہتا ہے۔

عادلانہ حکومت کا تصور ابتدا میں ایک پاکدامن اور پارسا حسینہ کی طرح ہوتا ہے لیکن اس سے جتنا قرب زیادہ ہوتا جاتا ہے اتنا ہی خطرہ بھی بڑھتا جاتا ہے یہاں تک کہ ایک منزل پر بھی آکر رہتی ہے کہ

غرض مستانہ در رفتار و جامے بکف

رخصت لے تقویٰ کہ یار آمد بہ سامانِ دگر

پھر یہی بھولی بھالی معصوم، پاکدامن شیشہ تقوٰی کو چور چور کر کے رکھ دیتی ہے۔ یہ نشہ ہی کچھ ایسا ہوتا ہے۔ کسی نے خوب

کہا ہے

از بسکہ شکستہ یاز بستم تو بہ فریاد ہی کند ز دستم تو بہ

دیر در زب تو بہ شکستم ساغر امروز بہ ساغرے شکستم تو بہ

ایسی خطرناک پاکدامن حسینہ اسلام کا مقصد نہیں بن سکتی۔ اگر مقصد بن سکتا ہے تو اس سے بچنا نہ کہ اس سے وابستہ

ہو کر مبتلائے معاصی ہونا۔

لیکن اگر زاویہ نظریہ ہو کہ حکومت کوئی مقصود نہیں بلکہ مقصود اسے ختم کرنا ہے تو اس زاویہ نگاہ کا لازمی نتیجہ یہ

ہو گا کہ :

۱۔ توجہ قیام حکومت کی طرف نہ ہوگی بلکہ اصلاح معاشرہ کی طرف ہوگی۔

۲۔ اخلاقی اقدار کے قیام کا خیال قیام حکومت کے خیال پر مقدم رہے گا۔

۳۔ حاکم و محکوم کی خلیج برائے نام رہ جائے گی۔

۴۔ مساوات انسانی کا دور دورہ ہو گا۔

۵۔ حکومتی انداز صرف وہیں استعمال ہو گا جہاں کوئی اند چارہ کار ہی موجود نہ ہو۔

۶۔ حکایت کے اظہار کی ضرورت کم سے کم ہوگی۔

۷۔ ہر حرکت و سکون کا رخ اس طرف ہو گا کہ ایک طرف حکومت کا انداز رفتہ رفتہ ختم کیا جائے اور دوسری جانب

اسی تناسب سے اخلاقی اقدار کو ترقی دی جائے تاکہ ایک دن حکومت کا وجود اور اس کی ضرورت ختم ہو جائے اور ساری

طاعت الہی کسی قانونی و سیاسی دباؤ کے بغیر رضا کارانہ خوش دلی کے اندرونی جذبے سے ہونے لگے۔

ایک بڑا مغالطہ یہ ہوتا ہے کہ آنحضرت اکرمؐ اور خلفائے راشدین کے ادوار کو ایک نظام حکومت تسلیم کرنے کے بعد

گفتگو کی جاتی ہے۔ اس دعوے کی دلیل مشکل ہے کہ حضورؐ نے کوئی حکومت قائم فرمائی تھی یا صحابہ کرام نے قیام حکومت کو

اسلام مقصد سمجھا تھا۔ ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کا مقصد ایک اعلیٰ اور صالح نظام معاشرہ تھا۔ حکومت کا تھوڑا سا انداز ایک عبوری مجبوری سے اختیار کیا گیا جو ناگزیر تھا اور چونکہ قیام حکومت مقصد نہ تھا اس لئے ان سب کا رخ اسی طرف تھا کہ حکومت کو تدریجاً ختم کر دیا جائے اور معاشرے کو ایسے مقام پر لاکھڑا کیا جائے جہاں حکومت بے معنی اور بے ضرورت ہوتی ہے۔ انہیں حکومت کا اگر کسی مجبوری سے استعمال ناگزیر نظر آیا تو آٹے میں نمک کے برابر اس سے بھی کم استعمال کیا اور وہ بھی ضرر اس وجہ سے ہوا کہ اصلاح معاشرہ کا کوئی خاص غرض اسکے بغیر نہ ہو سکتا تھا۔ ان کا اصل رجحان اور زاویہ نظر قیام حکومت نہ تھا بلکہ اسے مٹانا تھا اور ان کی سیر میں اس پر بہترین گواہ ہیں۔ ان کے نظام امارت کو دیکھ کر یہ سمجھنا کہ یہ کوئی حکومت تھی یا یہی ان کا مقصد تھا ایسا ہی جیسے ان کی کنیزوں اور غلاموں کو دیکھ کر یہ فیصلہ کر لیا جائے کہ وہ اس ادارہ غلامی کو مقصد سمجھ کر باقی رکھنا چاہتے تھے۔ یا ان کی تعزیرات کو دیکھ کر یہ سمجھ لیا جائے کہ وہ جرائم کو جاری رکھنا چاہتے تھے تاکہ قرآنی تعزیرات و حدود کی تکمیل ہوتی رہے وہ علم جتنا خلفائے راشدین کی یہ ساری باتیں عبوری تھیں عبوراً وقتی ضرورت کی تکمیل تھی مقصود ان میں سے کوئی بات بھی نہ تھی۔ پس حکومت بھی ایک ایسی ہی چیز ہے جو نہ اسلام کا مقصد ہے نہ ان کا مقصد تھا۔ اسلام درحقیقت ایک نراج صالح نظام معاشرہ چاہتا ہے اور حکومت کو محض ایک عبوری اور وقتی ضرورت کی تکمیل کے لئے کم سے کم استعمال کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ بلاشبہ یہ منزل ابھی بہت دور ہے لیکن نصب العین حقیقت یہی ہے۔ اس منزل کی دوری کا سب سے بڑا سبب یہی ہے کہ اہل اسلام نے اسے ایک مقصد بنا لیا ہے۔ وہ جب تک اسے مقصد بنائے رہیں گے منزل مقصود سے دور ہوتے چلے جائیں گے اور (جیسا کہ ہم ساری دنیا میں عموماً اور مسلمان ممالک میں خصوصاً دیکھ رہے ہیں) اقتدار و حکومت کی جنگ اور کرسیوں کی لڑائی ہر روز شدید سے شدید تر اور پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتی چلی جائے گی۔ ان کی ساری قوتیں اور انرجی اسی میں ضائع ہوتی رہے گی اور معاشرے کی کوئی اصلاح نہ ہوگی۔ حکومتوں کے دباؤ سے کبھی کوئی بہتر معاشرہ نہیں بننا ہے، کبھی اخلاقی قدریں نہیں قائم ہوئی ہیں، کبھی روحانی تزکیہ نہیں ہوا ہے۔ یہ تمام کام ان لوگوں نے کئے ہیں جو حکومت کو لعنت سمجھتے رہے ہیں۔ حکومت کا اقتدار اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کر سکتا کہ چند بے حاشیوں کو وقتی طور پر علانیہ ظاہر ہونے سے روک دے لیکن اصلاح و تزکیہ کا کام حکومتوں سے کبھی نہیں ہوا ہے۔ مکی زندگی میں جو افراد اسلام کو ملے ویسے افراد سیاسی اقتدار حاصل ہونے کے بعد کہاں میسر ہوئے؟ یہ عجیب بات ہے کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم محض قوم کی خدمت و اصلاح کے لئے حکومت، وزارت پر قبضہ کرنا چاہتے ہیں۔ بات بڑی معصومانہ ہے لیکن یہ سب درحقیقت ہوس اقتدار کا شیطانی جذبہ ہے جو معصومیت کا غلاف اوڑھ کر زبان پر آتا ہے۔ گویا وزارت و حکومت کے بغیر قوم کی کوئی خدمت ہی نہیں ہو سکتی۔ آپ خود ہی سوچئے کہ جس شخص نے اپنے بے اقتداری کے دور میں کبھی کسی پیاسے کو ۱ ٹھہ کر ایک گلاس پانی نہ پلایا ہو کبھی کسی غریب کو بازار سے سودا لاکر نہ دیا ہو، کبھی کسی ضعیف کا بوجھ اپنے کاندھوں پر نہ اٹھایا ہو..... اس سے یہ توقع کب ہو سکتی ہے کہ اقتدار کی کرسی

پر بیٹھے ہی ابوبکرؓ کو عمرؓ کی طرح خدمت گزار قوم بن جلے گا؟ اگر دنیا کی تاریخ میں اس کی ایک آدھ استثنائی مثال مل سکتی ہے تو ہزاروں استثنائی نظیر اس کی ملیں گی کہ بے اقتداری کے ادبیاء حصول اقتدار کے بعد شیطان بن گئے۔

انبیاء اور ادبیاء میں سبب ہی حکومت سے بھاگتے رہے ہیں بلکہ ملتی ہوئی حکومت کو ٹھکراتے رہے ہیں۔ سیدنا موسیٰؑ اور لوطؑ کے واقعہ بتاتی تھے۔ ذرا انتظار فرمائیے تو فرعون کے بعد تخت حکومت کے تنہا وارث ہوتے۔ لیکن حکومت ملنے کا انتظار نہ فرمایا۔ بلکہ بنی اسرائیل کو لے کر جنگل جنگل مارے پھرے اور حکومت کے ذریعے ان کی تربیت کرنے کی بجائے غربت میں انہیں تربیت دیتے رہے۔ ہاں یہ درست ہے کہ یوسفؑ و سلیمانؑ علیہما السلام کی نظیریں ہمیں ملتی ہیں جن کے ہاتھ میں خدائے حکومت کی باگ ڈور دے دی لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حصول حکومت ان کا کوئی مقصد بھی تھا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے مسیح و یحییٰ علیہما السلام نے بے زوج زندگی بسر کی لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ نبوی طریقہ زندگی میں بے زوج زندگی بسر کرنا بھی داخل ہے۔ نبوت کی آئیڈیل زندگی جس طرح ازدواجی زندگی گوارا نہ اسی طرح نظام حکومت سے دور رہنا بھی ہے۔

نامناسب نہ ہوگا اگر ہم یہاں چند احادیث نبویؐ بھی نقل کر دیں۔ ان سے اس بات پر روشنی پڑتی ہے کہ حکومت کوئی مقصد نہیں۔ یہ ایک ناگزیر علت ہے جہاں تک ممکن ہو اس سے بچنا ہی مناسب ہے اور اس کی متنا یا اسے مقصد بنانا غارت گرا انسانیت ہے۔ ملاحظہ ہو:

۱) یا عبد الرحمن لا تسأل الا ما سئلت فانك ان اوتيتها عن مسألة وكلت اليها وان

اعطيتها من غير مسألة اعنت عليها۔ (رواہ السنۃ الاما لک من عبد الرحمن بن سمرہ)

اے عبد الرحمن! کبھی امارت کی طلب نہ کرو کیونکہ اگر تمہیں مانگ کر امارت ملی تو نفس کے پھندوں میں آ جاؤ گے

اور اگر بے طلب مل جائے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمہاری امداد ہوگی۔

اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حکومت اور اس کے عہدے سے جہاں تک ممکن ہو گریز ہی کرنا چاہئے اور

کبھی دس میں اس کی متنا یا طلب نہ کرنی چاہئے۔ اگر حکومت کوئی اعلیٰ مقصد ہوتی تو اس کے حصول کی توہ و ترغیب دی جاتی نہ کہ اس سے روکا جاتا۔

۲) ابو موسیٰؓ یا شعری روایت کرتے ہیں کہ دو شخصوں نے حضورؐ سے عہدہ امارت کی درخواست کی۔ اس پر حضورؐ نے

فرمایا کہ:

انا والله لا نرى هذا العمل احدا سألہ او احدا حرص علیہ۔ (رواہ الشیخان و ابوداؤد والنسائی)

ہم کسی ایسے شخص کو اس عہدے پر مامور نہ کریں گے جو اس کی طلب یا متنا رکھتا ہو۔

ظاہر ہے اگر حکومت مطلوب و مقصود بننے کی چیز ہوتی تو اس کی متنا یا طلب کو مذموم نہ قرار دیا جاتا۔

(۳) انکم متعصرون علی الامارۃ و مستکون ندامۃ یوم القیمۃ ففتمت الموضعۃ و بکست الفاطمہ۔ (رواہ البخاری والنسائی عن ابی ہریرہ)

تم لوگوں میں عنقریب امامت کی حرص پیدا ہونے لگے گی لیکن بروز حشر سب ندامت بنے گی۔ یہ دودھ پلانے والی ہے تو بڑی اچھی لیکن دودھ چھڑاتے وقت بڑی بُری ہوتی ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جس چیز کی تناحش میں باعث ندامت و شرمندگی ہو وہ مقصود نہیں ہو سکتی۔  
(۴) ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ضرب علی منکبہ (یعنی المقدام بن معدیکرب) ثم قال اقلعت یا قدام ان مت ولم تکن امیرا ولا کاتباً ولا حریفا۔ (رواہ ابو داؤد عن المقام بن معدیکرب)  
آنحضرت نے مقام بن معدیکرب کے کندھوں پر ہاتھ مارتے ہوئے فرمایا کہ اے قدیم! اگر کہیں کے امیر یا منشی (سکریٹری) یا چودہری بنے بغیر میراڑ تو سمجھ لو کہ تم نے فلاح حاصل کر لی۔

اس حدیث سے صاف واضح ہوتا ہے کہ چھوٹی سی چھوٹی حکومت بھی مقصود نہیں ورنہ اس کے حاصل نہ ہونے پر فلاح کی بشارت نہ دی جاتی۔

(۵) من سأل القضاء وکل الی نفسه ومن جبر علیہ ینزّل علیہ ملک یسدّد۔ (رواہ ابو داؤد والترمذی عن انس)

جو شخص عہدہ تقاضا کو مانگ کر حاصل کرے گا وہ اپنے نفس کے داؤ میں آجائے گا اور جیسے مجبور کر کے یہ عہدہ سپرد کیا جائے گا اس پر ایک فرشتہ نازل کیا جائے گا جو اسے ٹھیک راہ پر لگاتا رہے گا۔

اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ کوئی حکومت یا اس کا کوئی عہدہ مقصود بننے کے قابل نہیں ورنہ اس کی طلب و تمنا پر یہ تہدید کیوں ہوتی؟

ہم سمجھتے ہیں کہ یہ احادیث یہ واضح کرنے کے لئے کافی ہیں کہ حکومت چھوٹی ہو یا بڑی مطلوب و مقصود نہیں ہو سکتی۔ یہ صرف ایک مجبورانہ طریق کار ہے لہذا جہاں تک ممکن ہو اس سے گریز ہی کرنا چاہئے۔ اور اگر یہ چیز خود بخود مجبورانہ حالت میں حاصل ہو جائے تو اس کا انداز یہ ہونا چاہئے کہ ناگوار حالات میں اصلاح معاشرہ کا کام لینے کے لئے کوئی خلا پر کر دیا جائے اور پھر بھی زاویہ نظر یہ ہو کہ معاشرے کی اخلاقی ٹوٹ کو بلند سے بلند تر کر دیا جائے اور اسی نسبت سے حکومت کا وجود کمزور کیا جاتا رہے تاکہ ایک دن حکومت کا وجود ہی ختم کر دیا جائے۔

حکومت کی صبح پوزیشن یہ ہے کہ وہ ایک ایسی مکروہ شے ہے (اگر عادلانہ و صلح ہو، ورنہ ایسی حرام چیز ہے) اگر غیر عادلانہ ہو، جو صرف اضطراری کیفیت میں جائز ہو جاتی ہے۔ لب جان بھوکا اگر کوئی مکروہ یا حرام چیز اپنی جان بچانے کی غرض سے کھائے تو جائز ہے لیکن پھر بھی یہ شرط ہے اس میں چاہت اور رغبت نہ ہو کہ مزے لے لے کر کھائے بلکہ اندر سے

طبیعت میں تنفر ہونا ضروری ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ ضرورت سے زیادہ نہ استعمال کی جائے کہ جان تو بچ سکتی ہو چھٹانک بھر میں اور کھالی جائے ڈیڑھ پاؤ۔ ان دو شرطوں کے ساتھ (جسے قرآن غیر باغ و لا عا د کہتا ہے) حرام شے کا استعمال بھی حالت اضطرار میں روا ہو جاتا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ نادان کون ہو گا جو اس مجبورانہ جواز کا یہ مطلب سمجھے کہ یہ استعمال حرام بھی کوئی مقصد زندگی ہے؟

حکومت کا وجود اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہ وہ معاشرے کی اخلاقی زندگی میں ایک اضطراری ضرورت پوری کرنے کا عارضی ذریعہ ہے۔ اوپر جتنی احادیث پیش کی گئی ہیں وہ اسی کی غمازی کرتی ہیں کہ حکومت کوئی ایسی مستحسن چیز نہیں جس کی تمنا یا کوشش کی جائے۔ خواہ کتنے ہی معصوم جذبے سے حکومت کی خواہش وسعی کی جائے لیکن ہوس اقتدار کی آمیزش اس میں ضرور ہوگی اور جاہ و مال کی آرزو ایک ایسا شیطانی جذبہ ہے جس کے متعلق حضور نے فرمایا ہے کہ:

ما ذنبان ضار میان فی حضیرۃ یا کلان ویفسدان باضر فیہما من حب الشرف وحب المال فی دین المرء المسلم۔ (رواہ البزار عن ابن عمر)

دو خونخوار بھیڑیوں کا کسی کو چاٹ چاٹ کر خراب کرنا زخم کے لئے اتنا مضر نہیں جتنی مفر ایک مسلمان کے دین کے لئے حب جاہ و مال ہے۔

پس اسلامی نقطہ نظر سے حکومت اور اس کے جاہ و اقتدار کو مقصد بنانا درست نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر ناگزیر طور پر اسے اختیار کرنا ہی پڑے تو طبیعت میں اندر سے وہی جذبہ نفرت و حسرت ہونا چاہئے جو اضطرار میں حرام اشیاء کے استعمال سے ہونا ضروری ہے اور پھر اس کا استعمال اتنا کم سے کم ہونا چاہئے جس سے وہ اضطرار رفع ہو جائے۔ گویا غیر باغ و لا عا د کی شرط پوری کرنی ضروری ہے۔ پھر اسے ایک مجبورانہ حالت کا عارضی و عبوری مداوا ہی سمجھنا چاہئے نہ کہ مقصد۔

یہ صحیح ہے کہ اقتدار حکومت کے بغیر کام نہیں چلتا۔ لیکن یہ ایسا ہی ہے جیسے روپے کے بغیر کام نہیں چلتا لیکن کون یہ دعوئے کر سکتا ہے کہ روپیہ حاصل کرنا اسلام کا کوئی مقصد ہے۔ اپنی اور دوسروں کی ضروریات رفع کرنے کے لئے جتنا روپیہ (جائز طریقے سے) حاصل کیا جائے درست ہے لیکن اگر روپیہ ہی مقصد بن جائے تو اس سے جتنا بڑا دینی نقصان پیدا ہو گا اس کے ذکر سے اسلام کا سارا اثر بچ بھل پڑا ہے۔ حکومت کو لوگ خاص اپنا مقصد قرار دیں تو ایک بات بھی ہے لیکن حکومت کو اسلام کا مقصد قرار دینا تو کسی طرح صحیح نہیں۔

مسلمانوں نے درمیان میں اسلام، قرآن، دین، اللہ، رسول وغیرہ کو رسمی واسطہ بنا کر جب حکومت کو مقصد قرار دیا تو رفتہ رفتہ تمام فرعونیت اندر گھس گئی۔ پھر یہ ہوا کہ اسلام تو عمل گیا اور صرف حکومت رہ گئی۔ اس کے بعد دین و مذہب کے نام پر حصول اقتدار کے لئے جو خانہ جنگیاں ہوئیں وہ مسلمانوں کی تاریخ کا بہت ہی افسوسناک باب ہے۔ اب آپ اپنے ملک پاکستان کے علاوہ دوسرے ممالک کو بغور دیکھئے۔ ہر اکھاڑ پھانڈ، ہر جوتہ ہزار، ہر جوتہ توڑ اور ہر جنگ و جدال میں صرف

ایک نچھوڑ کا فرمانظر آئے گی اور وہ ہے ہوس اقتدار و حکومت۔ اس تمام سر پھٹول میں قومیتی وقت، توانائی اور روپیہ برباد ہوتا ہے۔ اگر اس کا دسواں حصہ بھی تعمیری کاموں میں صرف ہو تو یقین کیجئے امت کے بے شمار مسائل حل ہو جائیں اور معاشرہ درست ہو جائے۔ لیکن مقصد تو بن گیا ہے حصول حکومت و اقتدار، اور اسی کو اسلام کا مقصد قرار دے دیا گیا ہے اس لئے اصل مقصد تو پیچھے رہ گیا بلکہ تقریباً آٹے میں نمک کے برابر رہ گیا اور اس کی جگہ ہوس اقتدار نے لے لی یعنی نام تو رہا اسلام ہی کا اور کام رہ گیا قیام حکومت۔ حقیقت صرف اتنی ہے کہ دین سے قوت حاصل ہوتی ہے لیکن سمجھا گیا ہے کہ قوت سے دین حاصل ہوتا ہے جس دین کا مقصد قوت و اقتدار ہو اس کا حشر ہی ہوتا ہے کہ دین کی راہ سے آنے والی قوت اسی دین کو فنا کر دیتی ہے۔ لیکن اگر مقصد صرف دین ہو جو اصلاح معاشرہ کا دوسرا نام ہے تو حکومت ثانوی اور ناگزیر علت کی حیثیت سے آجائے جب بھی اور نہ آئے جب بھی دین اپنا کام کرتا رہتا ہے۔

## قرآن اور علم جدید

مصنف ڈاکٹر محمد رفیع الدین  
قیمت پانچ روپے آٹھ آنے

## اسلام کا نظریہ اخلاق

مصنف محمد مظہر الدین صدیقی  
ایک روپیہ بارہ آنے

## مقام سنت

مصنف مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواری ندوی  
قیمت دو روپے

## فقہ عشر

مصنف ابو یحییٰ امام خان  
قیمت چار روپے

ملنے کا پتہ

منیجر ادارہ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور

شاہد حسین رزاقی

# مسلم افریقہ میں آزادی کی تحریک

جہاز رانی میں یورپی اقوام کی ترقی کا نتیجہ تجارتی انقلاب کی شکل میں نکلا اور تجارت پیشہ مغربی قومیں تجارتی منڈیوں کی تلاش میں دنیا کے دور دراز گوشوں میں پھیل گئیں۔ اس ہم میں سب سے آگے پرنکالی تھے۔ پھر ولندیزی آگے بڑھے اور ان کے بعد انگریز اور فرانسیسی سب سے آگے نکل گئے مشرق میں یہ قومیں تاجروں کی حیثیت سے داخل ہوئی تھیں۔ لیکن جب مشرقی ممالک میں سیاسی انتشار پیدا ہونے لگا تو ان قوموں نے اپنا سیاسی اقتدار جانا شروع کیا۔ تجارت رفتہ رفتہ حکومت میں بدلنے لگی۔ اور تاجروں کے سیاسی اقتدار نے سامراج کے ایک نئے دور کا آغاز کر دیا جزائر شرق الہند (انڈونیشیا) پر ولندیزیوں نے، ہندی چین پر فرانسیسیوں نے اور ہندوستان پر انگریزوں نے قبضہ کر لیا۔ جو ممالک مغربی اقوام کی براہ راست غلامی سے محفوظ رہے وہ سامراجی شکش کی آماجگاہ بن گئے۔ افریقہ میں مشرقی، وسطیٰ مغربی اور جنوبی ممالک اور بڑے وسیع علاقے مغربی اقوام کے مقبوضات بن گئے۔ لیکن بحیرہ احمر سے بحر اوقیانوس تک کے شمالی علاقے جو ترکوں کی سلطنت عثمانیہ کے حصے تھے، ترکوں کی سیاسی اور فوجی طاقت کی بدولت مغربی اقوام کی چیرہ دستیوں سے محفوظ رہے۔ انیسویں صدی کے آخر نصف میں جب ترکوں کی طاقت ٹوٹنے لگی تو یورپ کی سامراجی قومیں افریقہ کے ان مسلم ممالک میں بھی رفتہ رفتہ اپنا اثر قائم کرنے لگیں۔ اور آخر کار یہ ممالک مغربی سامراجیوں کی ہوس ملک گیری کا شکار ہو گئے۔

پہلی عالمی جنگ میں ترکوں کی شکست اور انگریزوں اور فرانسیسیوں کی کامیابی نے ایشیا اور افریقہ کے مسلم ممالک میں سامراجیوں کے اقتدار کو نہایت مستحکم کر دیا۔ اور محکوم ممالک کا مستقبل بہت تاریک نظر آنے لگا۔ لیکن بیس سال کے عرصہ میں جرمنی تو بمی تباہی و بربادی کی انتہائی پستیوں سے نکل کر عروج و استحکام کی انتہائی بلندیوں پر پہنچ گیا۔ اور فرانسی جرمنی کی اس ترقی اور فوجی قوت نے دنیا کا نقشہ ہی بدل دیا۔ دوسری عالمی جنگ میں بھی اگرچہ جرمنی کو شکست ہوئی اور برطانیہ و فرانس فاتح تصور کئے گئے۔ لیکن اس جنگ نے ان فاتح قوموں پر بھی ایسی کاری ضرب لگائی اور دنیا کے حالات میں جنگ کے اثرات نے ایسی تبدیلیاں پیدا کر دیں کہ ان قوموں کے لئے اپنی سامراجی پالیسی پر عمل پیرا ہونا ناممکن ہو گیا۔ دوسری طرف محکوم اقوام کی تحریک آزادی نے بھی زیادہ وسعت اور شدت اختیار کر لی اور محکوم ممالک کی آزادی کی راہ ہموار ہو گئی۔



مصر۔ نیپولین سے جنگوں کے زمانہ میں برطانیہ نے مصر کی اہمیت محسوس کی اور اپنے مشرقی مقبوضات اور سامراجی مفاد کے لئے مصر پر اپنا اقتدار قائم کرنا ضروری سمجھا۔ ۱۸۶۵ء میں نہر سوئز کی تکمیل کے بعد مصر کی اہمیت میں اور اضافہ ہو گیا اور برطانیہ اس ملک پر مسلط ہونے کی تدبیریں سوچنے لگا۔ آخر کار اس کو موقع مل گیا اور اعرابی پاشا کی وطنی اور دستوری تحریک کو مداخلت کا بہانہ بنا کر ۱۸۸۲ء میں مصر پر اپنا اقتدار قائم کر دیا۔ اگرچہ مصر پر جنگ عظیم کے آغاز تک سلطان ترکی کا برائے نام اقتدار اعلیٰ تسلیم کیا جاتا رہا لیکن عملاً اس اقتدار کا حامل برطانیہ بن گیا تھا اور برطانوی سامراج کی گرفت سے آزادی کے لئے مصر کو بہت لمبے اور شدید جدوجہد کرنی پڑی۔

مصر میں مطلق العنانی کے خاتمہ اور دستوری حکومت کے قیام کی تحریک کو جمال الدین افغانی کے خیالات اور کوششوں سے بہت تقویت ہوئی اور ۱۸۸۵ء میں حزب ملی قائم کی گئی جس کے حامیوں میں علماء اذہر اور احمد اعرابی بہت نمایاں تھے۔ اعرابی پاشا نے ایک ایسی پارلیمنٹ کے قیام کا مطالبہ کیا جس کو قانون سازی اور مالیات پر پورا اختیار ہو اور جس کے سامنے حکومت جوابدہ ہو لیکن برطانیہ اور فرانس نے اس مطالبہ کی مخالفت کی نتیجہ نیکلا کہ مہمان وطن نے بیرونی مداخلت کے خلاف تحریک شروع کی اور شدید ہرجان پیدا ہو گیا۔ ۱۸۸۲ء میں اعرابی پاشا کی شکست برطانوی تسلط کا باعث بن گئی۔ اور وطنی تحریک کو ناکام بنانے کی کوشش شروع ہو گئی۔

۱۹۰۵ء میں انگریزی فرانسیسی معاہدہ نے مصر پر برطانیہ کی گرفت اور استحکم کر دی مصریوں میں اس کا شدید رد عمل ہوا اور مصطفیٰ کامل کی قیادت میں وطنی تحریک بہت وسیع ہو گئی۔ لیکن برطانیہ بدستور سامراجی حکمت عملی پر کاربند رہا۔ ۱۹۱۲ء میں جنگ عظیم شروع ہوئی تو ترکی نے جرمنی کا ساتھ دیا۔ اور برطانیہ نے مصر کو برطانوی محمیہ قرار دے کر اپنی جنگی کارروائیوں کا مرکز بنادیا۔ ۱۹۱۸ء میں مصر میں آزادی کی تحریک پھر شروع ہوئی۔ اور جنگ کے خاتمہ پر جب قوم پرستوں کے مطالبات مسترد کر دئے گئے تو اس تحریک نے بغاوت کی شکل اختیار کر لی مجبوراً برطانیہ نے مہمان وطن سے مصالحت کی کوشش کی۔ اور قومی تحریک کے رہنما سعد زاعلول نے یہ مطالبہ کیا کہ مصر پر برطانوی اقتدار کو ختم کر دیا جائے۔ مصر میں برطانوی فوج کی تعداد محدود ہو اور یہ صرف نہر سوئز کے علاقہ میں رہے۔ اور سوڈان کے نظم و نسق میں مصر کو مساوی حصہ دیا جائے۔ لیکن سعد زاعلول کے مطالبات مسترد کر دئے گئے اور قومی تحریک شدید تر ہو گئی۔ آخر کار ۱۹۲۲ء میں انتداب کے خاتمہ اور مصر کے آزاد و مقتدر اعلیٰ مملکت بن جانے کا اعلان کیا گیا۔

شاہ فواد دستوری حکومت کا مخالف تھا لیکن سیاسی ہرجان نے اس کو نیا دستور بنانے پر مجبور کر دیا چنانچہ ۱۹۲۳ء میں ایک کمیٹی نے نیا دستور مرتب کیا جس میں یہ وضاحت کی گئی کہ مصر آزاد و مقتدر اعلیٰ مملکت ہے۔ اقتدار کا حشرچہ عوام ہیں۔ بادشاہ موروثی صدر حکومت اور دستور کا پابند ہوگا۔ اور وزارت کے توسط سے حکومت کرے گا۔ وزارت مجلس انواب کے سامنے ذمہ دار ہوگی۔ مصر کی پارلیمنٹ دو ایوانی ہوگی۔ مجلس الشیوخ منتخب شدہ اور نامزد کردہ

ارکان پر مشتمل ہوگی۔ اور مجلس النواب کے لئے عوام اپنے نمائندے منتخب کریں گے۔ مرکزی حکومت کے علاوہ دستور میں صوبائی اور مقامی حکومتوں اور جداگانہ عدالتی نظام کا خاکہ مرتب کیا گیا۔ اور شہریوں کے حقوق کے ضمن میں یہ واضح کر دیا گیا کہ سب شہری قانون کی نظر میں مساوی ہیں۔ ان کے شہری اور سیاسی حقوق مساوی ہیں۔ اور رنگ و نسل اور مذہب کا کوئی امتیاز نہیں۔ ان کو تحریر و تقریر کی آزادی حاصل ہے اور مملکت ان کی جان و مالک اور مذہبی آزادی کے تحفظ کی ضامن ہے۔

۱۹۲۴ء کے انتخابات میں سعد زغلول کی جماعت وفد کو زبردست کامیابی ہوئی اور انہوں نے سوڈان پر مصر کا اقتدار بحال کرنے کا مطالبہ کیا جس کو برطانیہ نے مسترد کر دیا۔ چنانچہ مصر میں پھر فسادات شروع ہو گئے۔ اور مصر سے برطانوی فوجوں کے انخلا کے ساتھ ہی مصر و سوڈان کا اتحاد بھی مجبوراً وطن کی تحریک کا بنیادی مقصد بن گیا۔ ۱۹۲۴ء سے ۱۹۳۵ء تک مصری مجبوراً وطن داخل اور خارجی کش مکش میں مبتلا رہے۔ ۱۹۳۶ء میں انگریزی مصری معاہدہ ہوا جس کے مطابق مصر پر برطانوی اقتدار ختم کر دیا گیا اور اس کی مکمل آزادی تسلیم کی گئی۔ برطانوی فوجوں کے بارے میں یہ طے ہوا کہ جب تک مصری فوج تربیت حاصل کر کے اس ذمہ داری کو سنبھالنے کے قابل نہ ہو جائے صرف نہر سوئز کے علاقہ میں برطانوی فوج رہے گی۔ ۱۹۳۵ء میں مصر میں غیر ملکی عدالتوں کو بھی ختم کر دیا گیا۔ دوسری عالمی جنگ کے بعد مصر نے تمام ملک سے برطانوی فوجوں کے مکمل انخلا اور وادی نیل کے اتحاد کا مطالبہ کیا۔ اور یہ تحریک روز افزوں شدت اختیار کرنے لگی۔

جولائی ۱۹۵۲ء میں مصر میں بہت بڑا انقلاب ہوا جنرل نجیب نے حکومت پر قبضہ کر لیا اور انقلابی کونسل نے بادشاہ کو معزول کر دیا۔ اس کے بعد انقلابیوں نے ایک اور اہم قدم اٹھایا اور طوکیٹ کو ختم کر کے مصر کو جمہوریہ بنا دیا گیا۔ جمہوری حکومت نے برطانیہ سے گفت و شنید شروع کی۔ اور ۱۹۵۴ء میں ایک معاہدہ ہوا جس کے مطابق بیٹے پایا کہ برطانوی حکومت جون ۱۹۵۶ء تک اپنی تمام فوجیں نہر سوئز کے علاقہ سے واپس بلائے گی۔ چنانچہ اس تصفیہ کے بموجب جون ۱۹۵۶ء میں برطانوی فوجوں نے نہر سوئز کا علاقہ بھی خالی کر دیا۔ اس طرح مصر پر برطانوی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا اور قومی آزادی و جمہوریت کے لئے مصریوں کی جدوجہد کامیاب ہوئی۔

سوڈان۔ محمد علی خدیو مصر نے ۱۸۲۰ء میں سوڈان فتح کر کے سلطان ترکی سے حکومت کا فرمان حاصل کیا تھا۔ مصر پر اقتدار جمانے کے بعد برطانوی سامراج کی نظریں سوڈان پر بھی پڑنے لگیں اور وہ سوڈان پر قبضہ کر لینے کے مواقع تلاش کرنے لگا۔ ۱۸۸۵ء میں ہمدی سوڈانی نے مصر اور سوڈان میں برطانیہ کی ریشہ دوانیوں کو ختم کرنے کی تحریک شروع کی۔ ان کو نمایاں کامیابیاں ہوئیں۔ اور سوڈان مصر و برطانیہ کے اثرات سے آزاد ہو گیا۔ ۱۸۹۶ء میں سوڈان پر دوبارہ قبضہ کرنے کی مہم شروع ہوئی اور مصر و برطانیہ کی متحدہ فوجوں نے سوڈان فتح کر لیا۔ اس کے بعد انگریزوں نے سوڈان کے نظم و نسق میں حصہ کا مطالبہ کیا اور ۱۸۹۹ء کا معاہدہ ہوا۔ اس معاہدہ کے مطابق سوڈان پر مصری تاج کا اقتدار اعلیٰ تو تسلیم کیا جاتا رہا۔ لیکن نظم و نسق میں برطانیہ بھی شریک ہو گیا۔ جنگ عظیم شروع ہونے کے بعد برطانیہ نے مصر کے ساتھ ہی سوڈان پر بھی

برطانوی انتداب قائم کر دیا۔ اور مصر و سوڈان کے اتحاد کو توڑنے اور سوڈان پر تاج مصر کا اقتدار اعلیٰ ختم کرنے کی کوشش کی جانے لگی۔ چنانچہ ۱۹۳۳ء کے دستور میں سوڈان پر مصری اقتدار اعلیٰ کا تذکرہ تک نہ کیا گیا۔ ۱۹۳۵ء میں کسی شخص نے سوڈان کے گورنر جنرل کو قتل کر دیا اور اس واقعہ سے فائدہ اٹھا کر برطانیہ نے سوڈان سے مصری فوجوں کو ہٹانے کا مطالبہ کیا۔ اس مطالبہ کو منوانے کے لئے برطانیہ نے اسکندریہ میں فوجی کارروائیاں بھی کیں لیکن مصر نے سوڈان پر برطانوی اقتدار تسلیم نہ کیا اور اس مسئلہ پر مصر و برطانیہ کی کشمکش شروع ہو گئی۔ مصر اپنے مطالبہ سے دست کش نہ ہوا اور ۱۹۳۶ء، ۱۹۳۷ء اور ۱۹۳۸ء میں مصر و برطانیہ کی گفت و شنید ناکام ہوئی۔ آخر کار ۱۹۳۶ء میں برطانوی مصری معاہدہ ہوا جس میں مصر کے کچھ حقوق تسلیم کئے گئے۔ عالمگیر جنگ کے خاتمہ کے بعد مصر و سوڈان میں برطانوی اقتدار کو ختم کرنے کی تحریک شدت سے جاری ہوئی مصریوں نے یہ مطالبہ کیا کہ جن اصولوں کے تحفظ و احترام کو جنگ کا مقصد قرار دیا گیا ہے ان کا اطلاق مصر پر بھی کیا جائے۔ اور مصر کی تمام جماعتوں نے اس مطالبہ کی حمایت کی۔ دوسری طرف سوڈان میں دو سیاسی جماعتیں بہت مقبول اور اہم بن گئیں۔ الشقہ جس کے رہنما سید علی میرغنی اور اسماعیل ازہری تھے مصر و سوڈان کے اتحاد کی حامی تھی اور الامتہ جس کے رہنما عبدالرحمن المہدی تھے سوڈان کی جداگانہ مملکت قائم کرنا چاہتی تھی۔ الشقہ کو مصر کی اور الامتہ کو برطانیہ کی حمایت حاصل تھی۔

۱۹۵۱ء میں مصری انتخابات میں وندپارٹی کو اکثریت حاصل ہوئی جس نے مصر و سوڈان کے اتحاد کو اپنے انتخابی منشور کا ایک بنیادی اصول بنایا تھا۔ چنانچہ وفد کی حکومت نے وادی نیل کے اتحاد کی تحریک بہت بڑھادی۔ ۱۹۵۱ء میں سوڈان کی مقننہ نے مطالبہ کیا کہ برطانیہ اور مصر سوڈان کو خود اختیاری دینے کا اعلان کریں۔ اور برطانیہ نے ۱۹۵۲ء تک خود اختیاری دینے کا اعلان کر دیا۔ ۱۹۵۲ء میں سوڈانی مقننہ نے دستور کا مسودہ تیار کیا جس کو برطانیہ نے منظور کر لیا۔ ۱۹۵۳ء میں برطانیہ، مصر اور سوڈان میں گفت و شنید ہوئی اور مصر نے بھی سوڈان کی خود اختیاری کا مطالبہ تسلیم کر لیا۔ ۱۹۵۳ء میں نئی پارلیمنٹ کے انتخابات ہوئے۔ اور یکم جنوری ۱۹۵۴ء کو الشقہ کے رہنما اسماعیل ازہری نے وزارت بنائی۔ اس کے بعد مصر میں حالات بدلنے لگے۔ جنرل نجیب کو صدارت سے معزول کر کے نظر بند کر دیا گیا۔ اور انوان المسلمون کے رہنماؤں کو پھانسی دی گئی۔ ان واقعات کا سوڈان پر بہت بُرا اثر پڑا اور مصر سے الحاق کی مخالفت کی جانے لگی۔ یہاں تک کہ الشقہ بھی مصر سے الحاق کے بجائے جداگانہ مملکت کے قیام کی حمایت کرنے لگی۔ آزادی کی اساس پر سوڈانی جماعتوں میں اتحاد ہو گیا۔ اور مارچ ۱۹۵۵ء میں متحدہ قومی پارلیمنٹ پارٹی نے آزادی کامل کے حق میں فیصلہ کیا چنانچہ یکم جنوری ۱۹۵۶ء کو سوڈان کی آزادی کا اعلان کیا گیا اور سوڈان ایک خود مختار جمہوریہ بن گیا۔

لیبیا۔ برقعہ، طرابلس اور فزان کے علاقے جن پر سیبیا مشرقی ہے سلطنت عثمانیہ میں شامل تھے۔ ۱۹۱۱ء میں اٹلی نے ان پر قبضہ کر لیا اور اطالوی شہنشاہیت کا حصہ بنا کر اس وسیع علاقہ کا استحصال کرنے لگا۔ لیبیا میں سنوسی تحریک بہت مقبول اور با اثر تھی جس کا آغاز ۱۸۳۵ء میں محمد ابن علی السنوسی نے کیا تھا۔ سنوسی ترکوں کے حامی تھے اور اس تحریک کے

امیر سید احمد السنوسی نے ترکوں کی مدد کے لئے جنگ میں بھی نمایاں حصہ لیا تھا۔ اٹالوی قبضہ کے بعد سنوسی رہنماؤں کی قیادت میں مہجان وطن نے آزادی کی جنگ شروع کر دی جو ۱۹۱۱ء تک جاری رہی۔ اٹالوی فوجی طاقت سے مہجان وطن پر غالب آگئے۔ لیکن اس تحریک کو ختم نہ کر سکے اور ۱۹۲۲ء میں تحریک حریت کے رہنما عمر المختار نے دوبارہ جنگ شروع کر دی۔ آزادی کی یہ جنگ ۱۹۳۳ء تک جاری رہی۔ آخر کار اٹالوی پھر غالب آئے اور عمر المختار کو پھانسی دے دی گئی۔ اس طرح بیس سال کی جدوجہد کے بعد مہجان وطن کو فیصلہ کن شکست ہوئی لیبیا پر اٹلی کا اقتدار قائم ہو گیا۔ عالمگیر جنگ میں شمالی افریقہ کے ممالک بھی میدان جنگ بن گئے۔ جرمنی کی حیرت انگیز فتوحات نے اتحادیوں کی حالت بہت نازک بنا دی تھی اور افریقیوں کی حمایت ان کے لئے بڑی باہمت رکھتی تھی۔ سنوسی رہنما اور ایس نے اتحادیوں کی مدد کی۔ اور ۱۹۴۳ء میں اٹالوی لیبیا سے نکال دئے گئے۔ جنگ کے خاتمہ پر جب اٹلی کو اس کی نوآبادیوں سے محروم کر دیا گیا۔ تو لیبیا کے مستقبل کا مسئلہ بھی زیر بحث آیا۔ برطانیہ کی یہ کوشش تھی کہ لیبیا کو برقعہ طرابلس اور فزان میں حصوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ لیکن مسلم ممالک اس تقسیم کے خلاف تھے اور تینوں علاقوں پر مشتمل متحدہ مملکت کے قیام پر زور دینے لگے۔ اقوام متحدہ کی سیاسی کمیٹی نے برطانیہ کی تجویز مسترد کر دی۔ اور اکتوبر ۱۹۴۹ء میں لیبیا کو متحدہ خود مختار مملکت بنانے کا فیصلہ ہوا۔ ۱۹۵۱ء میں تینوں علاقوں کے نمائندوں پر مشتمل مجلس دستور ساز قائم کی گئی جس نے اور ایس السنوسی کو بادشاہ منتخب کیا اور نئی مملکت کا دستور بنایا۔ اسی دستور کے مطابق یہ طے کیا گیا کہ لیبیا میں دو ایوانی پارلیمنٹ اور وفاقی نظام حکومت قائم کیا جائے۔ یہ وفاق برقعہ، طرابلس اور فزان کے تین صوبوں پر مشتمل ہوا۔ تینوں صوبوں کو مساوی اختیارات دئے جائیں۔ اپریل ۱۹۵۱ء میں لیبیا کا نیا دستور نافذ ہوا۔ اور اس ملک نے اٹالوی سامراج کے پنجہ سے نجات پا کر ایک آزاد، دستوری مملکت کا مرتبہ حاصل کر لیا۔

**تونس**۔ شمال مغربی افریقہ کے تین ممالک تونس، الجزائر اور مراکش پر فرانس نے قبضہ کیا تھا اور ان کو آزادی کے لئے شدید جدوجہد کرنی پڑی۔ فرانس نے ۱۸۸۱ء میں تونس پر حملہ کیا اور ۱۸۸۳ء میں اس ملک پر فرانسیسی اقتدار قائم ہو گیا۔ بے کی حکومت محض نام کی رہ گئی جو فرانسیسی ریڈیڈنٹ جنرل کی تابع تھی۔ ۱۹۵۶ء میں تونس نو جوانوں نے آزادی کی تحریک شروع کی جو سختی سے کچل دی گئی۔ عبد العزیز الشعالی نے تحریک حریت کو پھر منظم کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ان کو ۱۹۵۱ء میں جلا وطن کر دیا گیا۔ جنگ عظیم میں فرانس نے تونس میں فوجی قانون نافذ کر دیا۔ جنگ کے خاتمہ پر ۱۹۱۹ء میں شعالی نے یہ مطالبہ کیا کہ ولسن کے اصولوں کا اطلاق تونس پر بھی کیا جائے۔ اور تونس کی آزادی کے لئے ولسن کے پاس مہجان وطن نے ایک یادداشت پیش کی۔ اپنی تحریک کو منظم شکل دینے کے لئے شعالی نے ۱۹۱۹ء میں حزب الدستور کے نام سے ایک جماعت بنائی جس کے مطالبات یہ تھے کہ تونس میں بااختیار مجلس قانون ساز قائم کی جائے اور حکومت اس کے سامنے جوابدہ ہو۔ اور نظام حکومت میں تفریق اختیارات کا اصول اختیار کیا جائے۔ نیز اہل تونس کو بھی حصول روزگار کے مواقع اور

تحریر و تقریر کی آزادی حاصل ہو۔ تونس کے بے اور وی عہد نے بھی ان مطالبوں کی حمایت کی۔ لیکن فرانس نے تشدد سے کام لیا اور قومی رہنما جلاوطن کر دئے گئے۔ ۱۹۳۷ء کے بعد آزادی کی تحریک پھر زندہ ہوئی۔ ۱۹۳۷ء میں حبیب بورقیہ نے جدید حزب دستور قائم کی۔ بورقیہ نے اس تحریک کو بہت منظم اور وسیع کر دیا۔ عرب ممالک سے ربط قائم کیا۔ اور فرانس کے اشتراکی رہنماؤں کی امداد بھی حاصل کرنی چاہی۔ بلوم کی حکومت متحدہ وعدے کئے جو پورے نہ ہوئے۔ چنانچہ قومی تحریک نے شدت اختیار کر لی اور ۱۹۳۷ء میں شورشیں پھیل گئیں۔ فرانس نے قدیم و جدید احزاب دستور کو توڑ کر لیڈروں کو قید یا جلاوطن کر دیا۔ تشدد کا یہ دور ۱۹۳۷ء تک جاری رہا۔ یہاں تک کہ تونس پر محوریوں کا قبضہ ہو گیا۔ قومی رہنما قید سے رہا کئے گئے۔ حبیب ثمر نے حزب دستور کو دوبارہ منظم کیا۔ اور حبیب بورقیہ کی رہائی کے بعد آزادی کے لئے خفیہ جدوجہد شروع ہو گئی۔ جنگ ختم ہونے کے بعد حزب دستور نے اپنی تحریک تمام ملک میں پھیلا دی اور ۱۹۴۷ء میں آزادی کا مطالبہ کیا گیا۔ ۱۹۵۰ء میں عرب لیگ نے بھی اس مطالبہ کی حمایت کی۔ ۱۹۵۰ء میں متحدہ جدوجہد کے لئے تمام جماعتوں کا محاذ آزادی قائم کیا گیا اور آزادی کی تحریک نے شدت اختیار کر لی۔ مجاہد و وطن پر فرانس کے مظالم جب بہت بڑھ گئے تو اقوام متحدہ کی صیانتی کونسل سے اپیل کی گئی اور ایشیائی افریقی گروپ نے تونس کی حمایت کی۔ قومی رہنماؤں نے خود اختیاری اور اہل تونس کے نمائندوں پر مشتمل پارلیمنٹ کے قیام کا مطالبہ شدت سے پیش کیا۔ لیکن فرانس حکومت پر فرانسیسی آباد کاروں کا اقتدار قائم رکھنے پر مصر تھا اس لئے قومی مطالبے منوانے کے لئے فسادات ہونے لگے۔ بورقیہ اور دوسرے رہنما گرفتار کر لئے گئے اور تحریک دبا دی گئی۔ لیکن ۱۹۵۷ء میں فسادات کا سلسلہ پھر شروع ہو گیا۔ فرانس نے آزادی کی تحریک کو کمزور کرنے کے لئے قومی رہنماؤں کو جلاوطن کر دیا اور اعتدال پسندوں کی وزارت قائم کی گئی۔ لیکن آزادی کی تحریک شدت سے جاری رہی۔ آخر کار فرانس مصالحت پر مجبور ہو گیا۔ بورقیہ کو وطن آنے کی اجازت دی گئی اور حکومت خود اختیاری دینے پر فرانس رضامند ہوا۔ ۱۹۵۹ء سے جو فوجی قانون ملک میں نافذ تھا وہ برخواست کر دیا گیا اور تونس کی بڑی جماعتوں کے نمائندوں پر مشتمل کابینہ بنائی گئی۔ مارچ ۱۹۵۹ء میں جب مراکش کو آزادی ملی تو تونس میں آزادی کا مطالبہ زیادہ شدت سے کیا جانے لگا اور آخر کار فرانس نے تونس کی آزادی بھی تسلیم کر لی۔

**الجزائر۔** تونس سے متصل ملک الجزائر پر فرانس نے ۱۸۳۰ء میں حملہ کیا۔ لیکن اس کو شدید مقابلہ کا سامنا کرنا پڑا۔ وطن اور آزادی کی حفاظت کے لئے نامور قومی رہنما عبدالقادر الجزائرئی نے ۱۸۳۰ء میں فرانس کے خلاف جہاد شروع کر دیا۔ اور ۱۸۴۷ء تک جنگ کرتے رہے۔ ان کی شکست کے بعد ۱۸۴۷ء میں الجزائر کو فرانس کا حصہ قرار دے کر فوجی حکومت قائم کر دی گئی۔ ۱۸۵۷ء میں شمالی الجزائر میں سول حکومت قائم کی گئی لیکن

جنوبی علاقہ میں فوجی حکومت برقرار رہی۔ آزادی کی تحریک کو کچلنے کے لئے فرانس نے سختی کی تو مہجانب وطن نے بغاوت کردی۔ ۱۸۷۱ء میں بغاوت فرو ہوئی اور فرانس نے انضمام کے قوانین بنا کر ساحلی علاقہ میں فرانسیسیوں کو کثیر تعداد میں آباد کرنا شروع کیا۔ ۱۸۹۰ء اور ۱۹۰۵ء میں نظم و نسق میں اصلاحات کی گئیں۔ فرانسیسی گورنر جنرل حکومت کا صدر بنایا گیا۔ نظم و نسق میں مشورہ دینے کی غرض سے اعلیٰ عہدہ داروں اور فرانسیسی آبادکاروں پر مشتمل حکومتی مجلس اعلیٰ قائم کی گئی۔ اس کے علاوہ مالیاتی امور میں مشورہ کے لئے مجلس مالیات بنائی گئی جس کی ۲۲ نشستوں میں سے ۲۸۔ فرانسیسی آبادکاروں کو ملیں۔ ۱۹۱۹ء میں مشروط فرانسیسی شہریت کا قانون منظور ہوا اور فرانسیسی پارلیمنٹ کے لئے دس نائب اور چھ سینٹر بھیجے کا حق دیا گیا۔ مقامی باشندے فرانسیسی نظم و نسق اور اصلاحات سے غیر مطمئن اور حکومت میں اپنے حصہ کے ملنگار تھے۔ چنانچہ ۱۹۳۶ء میں خود اختیاری کی تحریک شروع ہوئی۔ اور جمہوری حقوق کا مطالبہ شدت سے کیا جانے لگا۔ لیکن فرانسیسی آبادکاروں نے ان مطالبوں کی مخالفت کی۔ اور شدید کش مکش شروع ہو گئی۔

اس زمانہ میں مہجانب وطن نے پیرس میں حزب شمالی افریقہ کے نام سے ایک جماعت قائم کی جو تونس، الجزائر اور مراکش کے جمہوری حقوق کے لئے کام کرنے لگی۔ اس کے صدر مثالی الحاج علی بن عبد القادر کو ۱۹۳۶ء میں جب الجزائر جانے کی اجازت ملی تو یہ تحریک سارے ملک میں پھیلا دی گئی۔ فرانس نے اس جماعت کو غیر قانونی قرار دیا اور مثالی الحاج کو گرفتار کر لیا۔ آزادی کی تحریک نے دوسرا رنگ اختیار کیا اور خفیہ تنظیمیں کام کرنے لگیں۔ پھر حزب عوام نمودار ہوئی۔ اور آزادی کی جدوجہد تیز تر ہو گئی۔ عالمگیر جنگ شروع ہونے کے بعد قومی تحریک کے رہنما قید کر دیے گئے۔ ۱۹۴۳ء میں قومی مجلس آزادی نے الجزائر کی کامل آزادی کا مطالبہ کیا اور دوسری جماعتوں نے اس کی حمایت کی۔ اس نئی تحریک کو کچلنے کے لئے فرانس شدید مظالم کرنے لگا۔ چنانچہ مئی ۱۹۴۵ء میں تیس ہزار مہجانب وطن قتل کر دیے گئے۔ اور قومی رہنما قید و بند اور جلا وطنی کے مصائب میں مبتلا ہو گئے لیکن فرانس کے ظلم و تشدد کے باوجود آزادی کی تحریک روز افزوں ترقی کرتی رہی۔ ۱۹۵۰ء میں الجزائر کی تین بڑی جماعتوں حزب انتصار التحریر، الدموقراطیہ، جمعیتہ العلماء اور البیان نے مشترکہ جدوجہد کے لئے محاذ الجزائر قائم کیا۔ فرانس نے الجزائر کے ممتاز ترین رہنماؤں کو جلا وطن کر دیا لیکن انہوں نے جلا وطنی میں بھی آزادی کی جدوجہد جاری رکھی۔ اور ۱۹۵۶ء میں الجزائر، تونس اور مراکش کی جماعتوں کا متحدہ محاذ آزادی قائم کیا گیا۔ چونکہ فرانس الجزائر کو فرانس کا حصہ قرار دیتا ہے اس لئے اس نے یہاں تونس اور مراکش سے بھی زیادہ سختی اختیار کی۔ لیکن آزادی کی تحریک روز افزوں ترقی کرتی رہی۔ ۱۹۵۴ء میں شورش و فسادات کا سلسلہ تمام ملک میں شروع ہو گیا اور ۱۹۵۵ء کے وسط میں اس تحریک نے عام بغاوت کی شکل اختیار کر لی۔ اس کو کچلنے کے لئے فرانس نے فوجی قانون نافذ کیا۔ اور سیاسی جماعتیں غیر قانونی قرار دی گئیں۔ لیکن انتہائی تشدد بھی تحریک آزادی کو سرد نہ کر سکا۔ آخر کار فروری ۱۹۵۶ء

میں حالات کا مطالعہ کرنے کے لئے فرانسیسی وزیر اعظم ایڈولف گریو اور سیاسی، اقتصادی و معاشرتی اصلاحات کا وعدہ کیا۔ لیکن مہمان وطن اس سے مطمئن نہ ہوئے اور مراکش و تونس کی آزادی کے بعد الجزائر میں آزادی کی تحریک شدید تر ہو گئی۔ فرانس نے اس تحریک کو کچلنے کے لئے قتل و غارت گری کا بازار گرم کر رکھا ہے اور انسانیت سوز مظالم توڑ رہا ہے۔ لیکن شمال مغربی افریقہ کے ممالک میں فرانسیسی سامراج کو شکست ہو چکی ہے اور الجزائر کو آزادی سے محروم رکھنا ناممکن ہے۔

**مراکش**۔ شمال مغربی افریقہ کا تیسرا ملک جو فرانس کے نیچے استبداد میں گرفتار ہوا مراکش ہے۔ مصر پر اقتدار کے لئے برطانیہ اور فرانس میں کشمکش تھی۔ اس کو ختم کرنے کا ذریعہ ۱۹۰۴ء کے برطانوی۔ فرانسیسی معاہدہ کی شکل میں تلاش کیا گیا۔ اس معاہدہ کے مطابق یہ طے ہوا کہ برطانیہ مصر پر اور فرانس مراکش پر اپنا اپنا تسلط قائم کر لیں۔ چنانچہ ۱۹۱۲ء میں فرانس نے مراکش پر حملہ کر کے بڑے علاقہ پر قبضہ کر لیا اور شمال مغرب کا کچھ حصہ اسپین کے قبضہ میں آیا۔ فرانس نے مراکش میں سلطان کی حکومت برائے نام قائم رکھی۔ اور حکومت کا تمام اقتدار فرانسیسی ریڈیٹنٹ جنرل کے تفویض کر دیا۔ جنگ عظیم کے دوران میں فرانس کا یہ تسلط ختم ہو گیا۔ لیکن جنگ کے بعد اس نے دوبارہ فوج کشی کی اور مہمان وطن نے آزادی کی حفاظت کے لئے مقابلہ کیا۔ ۱۹۲۱ء میں ریف کے نامور مجاہد محمد بن عبدالکریم نے آزادی کے لئے جنگ شروع کر دی۔ مہمان وطن کی یہ جنگ اتنی شدید تھی کہ اسپین میں دستوری حکومت ٹوٹ گئی اور پریوڈی ریور کی آمریت قائم کی گئی۔ لیکن اس تبدیلی کے بعد بھی مجاہدوں کا مقابلہ کرنا ممکن نہ ہو سکا اور ۱۹۲۵ء میں اسپین کو شکست کھانی پڑی۔ اس کے بعد امیر محمد بن عبدالکریم نے فرانسیسی علاقہ میں جنگ شروع کر دی۔ اس سے سامراجیوں میں شدید پیمان پیدا ہو گیا۔ میڈرڈ میں کانفرنس ہوئی اور مہمان وطن کے خلاف متحدہ طور پر جنگ کرنے کا فیصلہ کیا گیا۔ ۱۹۲۶ء میں مہمان وطن کو شکست ہوئی۔ اور امیر محمد بن عبدالکریم جلا وطن کر دئے گئے۔

کچھ عرصہ کے بعد آزادی کی جدوجہد کے لئے مراکشی مجلس عمل قائم کی گئی جس نے ۱۹۳۲ء میں جمہوری حقوق کے لئے اپنے مطالبات پیش کئے۔ ان مطالبات کی تائید میں مظاہرے ہوئے گئے اور فرانس نے مجلس عمل کو تحلیل کر دیا۔ ۱۹۳۶ء میں علال الفاسی نے حزب استقلال قائم کیا اور آزادی کی جدوجہد پھر شروع ہو گئی۔ لیکن فرانس نے اس جماعت کو بھی غیر قانونی قرار دیا اور اس کے رہنما قید کر دئے گئے۔ جنگ عالمگیر میں مراکش میدان جنگ بن گیا۔ اہل مراکش نے اتحادیوں سے تعاون کیا اور ان سے جمہوری حقوق دینے کا وعدہ کیا گیا۔ ۱۹۴۵ء میں مراکش کی تمام سیاسی جماعتوں نے آزادی کا مطالبہ کیا۔ اور فرانس اس تحریک کو کچلنے کے لئے پھر ظلم و تشدد کرنے لگا۔ لیکن آزادی کی تحریک برابر ترقی کرتی گئی ۱۹۵۴ء میں امیر محمد بن عبدالکریم نے قاہرہ میں دفتر مغرب قائم کیا۔ اور تونس، الجزائر و مراکش کی جدوجہد سے اقوام عالم کو باخبر کرنے لگے۔ ۱۹۵۵ء میں عرب لیگ کی سیاسی کمیٹی نے ان ممالک کی آزادی کی حمایت کی۔ جب آزادی کی تحریک بہت پھیل گئی تو فرانس نے سلطان سے حریت پسندوں کے خلاف کارروائی کا مطالبہ کیا۔ لیکن

سلطان نے اٹکار کیا اور مہمانِ وطن کی حمایت کرنے لگا۔ فرانس نے ۱۹۵۳ء میں سلطان کو معزول کر دیا اور حزبِ استقلال کے رہنما اور ۳۴ ہزار سے زیادہ مہمانِ وطن قید کر دئے گئے۔ مراکش میں حالات اس قدر خراب ہو گئے تھے کہ یہ مسئلہ اقوامِ متحدہ میں پیش کیا گیا۔ ایشیائی افریقی گروپ نے مراکش کی حمایت کی اور منشورِ اقوامِ متحدہ و منشورِ حقوقِ انسانی کے تحت مراکش سے انصاف کا مطالبہ کیا گیا۔ برطانیہ فرانسیسی سامراج کی حمایت کرتا رہا۔ اور فرانس نے ظلم و تشدد سے آزادی کی تحریک کو کچلنا چاہا۔ لیکن عام ہیجان میں اضافہ ہوتا گیا۔ جولائی ۱۹۵۵ء میں بغاوت پھیل گئی۔ کوہِ اطلس کے علاقہ اور ریف میں بھی لڑائی ہونے لگی۔ ہر طرف بد امنی، فساد اور خون ریزی نے آخر کار فرانس کو مصالحت پر مجبور کر دیا۔ نومبر ۱۹۵۵ء میں سلطان کو واپس لایا گیا۔ دسمبر ۱۹۵۵ء میں بھائی نے مراکش میں قومی وزارت بنائی۔ اس حکومت کو حزبِ استقلال اور حزبِ جمہوری کی حمایت حاصل تھی۔ فروری ۱۹۵۶ء میں فرانسیسی اور مراکشی حکومتوں میں گفت و شنید کے بعد مراکش کے مستقبل کا فیصلہ کیا گیا۔ اور مارچ ۱۹۵۶ء میں فرانس نے مراکش کی آزادی تسلیم کر لی۔ ویٹ نام کی کامیابی نے مشرق میں فرانسیسی استعمار پر کاری ضرور لگائی تھی اور مراکش کی آزادی نے اس کے مغربی مورچہ کو بھی منہدم کر دیا۔

## مطبوعاتِ بزمِ اقبال

مجلہ اقبال۔ مدیر۔ ایم۔ ایم۔ شریف۔ بشیر احمد ڈار	
سہ ماہی اشاعت۔ دو انگریزی دو اردو شماروں میں قیمت سالانہ دس روپے۔ صرف اردو یا انگریزی یا چھپے	
نقدِ اقبال	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
۱۰۔۔۔۔	
ذکرِ اقبال	مولانا عبدالمجید سالک
۵۔۔۔۔	
اقبال اور ملا	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
۱۰۔۱۲۔۔	
میٹافزکس آف پریشیا۔	حفرت علامہ اقبال
۵۔۔۔۔	
انج آف دی وسٹن ان اقبال	منظہر الدین صدیقی
۲۔۔۔۔	
اقبال اینڈ والنٹین	بشیر احمد ڈار
۶۔۔۔۔	

ملنے کا پتہ: سکریٹری بزمِ اقبال۔ نرسنگداس گارڈن۔ لاہور



## الہی الخولی

# اسلام اور ضبطِ تولید

موت اور پیدائش کے اعداد و شمار کے مطابق پاکستان کی آبادی میں دس لاکھ سالانہ کا اضافہ ہو رہا ہے۔ آبادی کے اس تیز رفتار اضافے کے مطابق ہی اگر وسائل زندگی میں بھی ترقی ہوتی تو کوئی فکر کی بات نہ تھی۔ لیکن صورتِ حال برعکس ہے۔ پاکستان یقیناً اس پوزیشن میں نہیں کہ تین ہزار یومیہ نوادہ ماںوں کی کفالت کا انتظام کیسے کرے دنیا کے تمام ممالک اپنی بڑھتی ہوئی آبادی کے مسئلے پر غور و خوض کرنے پر مجبور ہو رہے ہیں۔ اہل پاکستان کے لئے ہم یہاں دو عمری فتوؤں کا ترجمہ درج کرتے ہیں۔ ایک تو الہی الخولی کا ہے جو مصر کی مشہور دینی جماعت اخوان المسلمون کے رکن ہیں اور دوسرا خالد محمد خالد کا ہے جو مصر کے ایک ممتاز صاحبِ قلم عالم ہیں۔

اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اسلام عام حالات میں افزائشِ نسل کی دعوت دیتا ہے لیکن بعض حالات میں وہ افراد کو اس کی بھی اجازت دیتا ہے کہ وہ مانعِ حمل ذرائع کو اختیار کریں۔ چنانچہ متفق علیہ حدیث میں ہے کہ جابر بن عبد اللہ فرماتے ہیں کہ:

كنا لعزل على عهد النبي صلى الله عليه وسلم والقرا ن ينزل -

ہم لوگ عہدِ رسالت میں عَزَل کرتے تھے اور قرآن نازل ہو رہا تھا۔ یعنی پھر بھی قرآن میں کوئی ممانعت نازل نہیں ہوئی،

اور مسلم کی روایت میں ہے کہ:

كنا لعزل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قبله ذاك فلم ينهنا -

ہم لوگ عہدِ نبوت میں عَزَل کیا کرتے تھے۔ حضور کو اس کی اطلاع پہنچی مگر حضور نے ہم لوگوں کو اس سے منع نہیں فرمایا۔ عَزَل کے یہ معنی ہیں کہ مرد اپنے مادے کو رحم کے اندر نہیں بلکہ اس سے باہر خارج کر دے۔

یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں اور اس بات کی دلیل ہیں کہ عَزَل سے صحابہ واقف تھے اور وہ اس پر عامل بھی تھے اور حضور کو بھی اس کا علم تھا جس پر حضور خاموش رہے۔

اب علمِ انسانی نے کئی ایسے مانعِ حمل ذرائع ایجاد کر لئے ہیں مثلاً جرثومہٗ حیات کو مار دینا یا مقامِ حمل تک اسے پہنچنے سے روک دینا! اس قسم کے وسائل کو اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ کیونکہ یہ وسائل بعض اوقات مرد و زن کے لئے عَزَل کی بہ نسبت کمتر تکلیف دہ ہوتے ہیں۔

جو اسباب ضبط ولادت کو ضروری قرار دیتے ہیں ان میں ایک تو یہ ہے کہ حمل عورت کی صحت کے لئے مضر ہو۔ دوسرے یہ کہ بعض وقت عورت کی زندگی حمل سے خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ ارشاد باری ہے کہ:

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا۔

اپنی جانوں کو ہلاک نہ کرو۔ اللہ تم پر مہربان ہے۔

اور جس سبب سے ضبط ولادت جائز قرار پاتا ہے وہ یہ ہے کہ بعض اوقات عورت پر ایسے کاموں کی ذمہ داری ہوتی ہے جن سے عہدہ برآ ہونا حمل کے ساتھ ممکن نہیں ہوتا۔ یا کام اور حمل دونوں کو سنبھالنا بڑی مشقت چاہتا ہے۔ اس طرح کے حالات کے باعث مرد کی یہ قدرتی خواہش ہوگی کہ اپنی گردن سے معیشت کا بوجھ ہلکا کرے اور قلتِ نسل کی تدبیر کرے۔ احمد اور مسلم اسامہ بن زید رضی عنہ سے یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ:

ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني اعزل عن امرأتي، فقال له صلى الله عليه وسلم لتفعل ذلك؟ فقال الرجل اشفق على ولدها۔ او اولا دها۔ فقال عليه السلام لو كان ضايراً لفارس والروم۔

ایک شخص نے حضور کے پاس آکر عرض کیا کہ: میں اپنی عورت سے عزل کرتا ہوں۔ حضور نے پوچھا کہ: ایسا کیوں کرتے ہو؟ عرض کیا کہ: مجھے خطرہ ہے کہ اس کی اولاد کو نقصان ہوگا حضور نے فرمایا کہ: اگر یہ مضر ہوتا تو فارس و روم کو بھی نقصان پہنچتا۔

اب آپ دیکھئے کہ حضور نے اس شخص کی بات سنی مگر اس کے اس فعل کی ممانعت نہ فرمائی۔ بلکہ یہ سوال کیا کہ تم ایسا کیوں کرتے ہو؟ اس نے جو جواب دیا اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ اولاد سے بچنے کے لئے ایسا کرتا تھا اور حضور نے اس میں کوئی مضائقہ نہ سمجھا۔ اس روایت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مرد کی ضروریات زندگی کا بوجھ ہلکا کرنے کے لئے ضبط ولادت جائز ہے۔ اس روایت کی شرح کرتے ہوئے امام شوکانی میل الادوار میں فرماتے ہیں کہ:

ومن الامور التي تحمل على العزل الضرر من كثرة العيال۔

کثرت اولاد سے بچنا بھی عزل کا ایک سبب ہوتا ہے۔

یہاں ایک دلچسپ بحث یہ ہے کہ اسلام عزل یا ضبط ولادت میں عورت کی رائے کو بھی ذخیل مانتا ہے یا نہیں۔ اکثروں کی رائے یہ ہے کہ آزاد عورت کی اجازت کے بغیر مرد عزل نہ کرے۔ اور شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ اس کی اجازت کے بغیر بھی عزل کیا جاسکتا ہے۔ دراصل اس مسئلے میں موقع مصلحت کا لحاظ کرنا چاہئے۔

اس کے بعد ہم خالد محمد خالد کے ایک رسلے "من هنا نبدا" (ہم یہاں سے شروع کرتے ہیں) کی آٹھویں طباعت کے صفحہ ۱۲۳ تا صفحہ ۱۲۸ کی عبارت کا ترجمہ درج کرتے ہیں:

اس حقیقت کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ اگر افزائش نسل معیشت کے تناسب سے بہت زیادہ ہو جائے تو یہ قطعاً کوئی قابل تعریف بات نہیں۔

اس مشکل مسئلے میں بڑی بدقسمتی یہ ہے کہ ہماری سوسائٹی کو اس کا اندازہ نہیں اور وہ بالکل نہیں سمجھتی کہ وہ ایک ایسے حادثے سے دوچار ہے جو اس کی ترقی و فلاح کو دھکا دے رہا ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ بے پناہ افزائش نسل اصل میں دین، تقدیر اور توکل کا غلط مفہوم سمجھنے کی وجہ سے ہے اور یہی وجہ ہے کہ ہم اس پر اہل علم کے متعلق دینی زاویہ نظر واضح کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ ہمارا کہنا ہے کہ اسلام معاشرے اور فرد کے مصالح کے لئے برتھ کنٹرول کو جائز قرار دیتا ہے اور باوجود فاقہ مستی اور تنگ حالی کے اس میں زیادتی کرنے کو اسلام ناقابلِ برداشت قسم کی "بلا" تصور کرتا ہے۔

حدیث میں ہے کہ حضور یہ دُعا بکثرت کیا کرتے تھے کہ:

اللهم انی اعوذ بک من جهد البلاء۔

اے اللہ میں بلا جھیلنے سے تیری پناہ لیتا ہوں

حضور سے دریافت کیا گیا کہ: یا رسول اللہ! یہ جہد البلاء کیا چیز ہے؟ تو فرمایا کہ: قلت مال اور کثرت عیال۔

نیز عزل کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ:

لا علیکم الا تعزلوا

اگر تم عزل نہ کرو (یا کرو) تو کوئی گناہ نہیں۔

عزل اس وقت ضبط وادب کا واحد ذریعہ تھا اور حضور نے اسے بلا قید و شرط جائز رکھا۔

ایک روایت یہ بھی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس حضرت علیؓ وزیر و سیدناؓ دیکھ دوسرے صحابہ بیٹھے تھے کہ عزل

کا ذکر چھڑ گیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

پس جب اسلام عزل کو جائز قرار دیتا ہے تو قیاساً ہر جدید طریقے کو بھی جائز ہونا چاہئے کیونکہ عزل کا مطلب صرف یہ ہے کہ جس ظرف میں جرثومہ حیات جا کر نمود پذیر ہو تا اور بعد میں انسان بنتا ہے اس میں جلنے سے روک دیا جائے۔

بعض سطحی اور عامیانہ طبائع میں یہ شک گردش کرتا رہتا ہے کہ ضبط وادب اور اللہ پر ایمان و اعتماد ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے چہاں کی توجہ اس طرف مبذول کرنا چاہتے ہیں کہ اگر ہم ایک طرف یہ ایمان رکھیں کہ اللہ تعالیٰ

جس کو وجود میں لانا چاہیے اسے وجود میں لے ہی آتا ہے اور دوسری طرف ضبطِ ولادت کی بھی تلقین کریں تو ان دونوں باتوں میں کوئی تناقض نہیں۔ ہم وبائے عام کے وقت یہ یقین رکھتے ہیں کہ جس کی قسمت میں اللہ نے موت لکھ دی ہے وہ تو مر کے رہے گا اور جس کے لئے زندگی مقدر ہے وہ زندہ ہی رہے گا۔ لیکن اس ایمان کے باوجود ہم و باکو دور کرنے میں اپنا زور لگادیتے ہیں۔

اولاد اسی وقت والدین کے لئے نعمت، جنت اور گراں بہا متاع ہے اور اسی وقت وطن کے لئے دولت ہے جب زمانے کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہوں اور اپنے گھرانے اور معاشرے کی طاقت سے باہر نہ ہو جائے بلکہ یہ ہو کہ جب وہ بیمار ہو تو اس کا علاج ہو اور جب اسے طلب کیا جائے تو آموجود ہو۔ زندگی کی ضروریات پوری ہوں بلکہ کچھ سرپلس ضروریات سے فاضل بھی ہو۔ اور اگر سیل رواں کی طرح بہتے چلے جائیں تو وہ اپنے آپ کے لئے بھی لعنت ہوتے ہیں اور اپنے خاندان کے لئے بھی اور اپنے وطن کے لئے بھی۔ یہیں اپنی فلاح کے لئے یہ خوب سمجھ لینا چاہئے کہ اگر نسل کو اعلیٰ بنانا ایک ضروری قدر ہے تو اسی طرح اس مقصد کے لئے برتھ کنٹرول بھی ایسی ہی ضروری قدر ہے۔

ہاں نسلی حد بندی کے لئے تنظیم بھی ضروری ہے۔ حد بندی کا تعلق کمیت سے ہے اور تنظیم کا کیفیت سے اور یہ دونوں ہی معاشرے کی سلامتی کے لئے ضروری ہیں۔  
( مترجمہ محمد حفص )

## مطبوعات مجلس ترقی ادب

۳-۲-۰	مصنف سید نذیر نیازی	غیب و شہود
۱-۱۲-۰	مترجمہ عبد المجید سالک و عبد المحیی	تعارف جدید سیاسی نظریہ
۱-۰-۰	مترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ اقبستم	حکمت قرآن
(زیر طبع)	مترجمہ شیخ عطاء اللہ و فخری	دولت اقوام
۵-۰-۰	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	فلسفہ شریعت اسلام
۲-۰-۰	مترجمہ عبد المجید سالک و عزیز	نظام معاشرہ اور تعلیم

ملنے کا پتہ

سیکرٹری بزمِ اقبال و مجلس ترقی ادب نرسنگھ داس گارڈن۔ لاہور

محمد مظہر الدین صدیقی

## سود کا مسئلہ

سود کی ممانعت کے بارے میں آج کل دو گروہوں کے درمیان شدید اختلاف رائے ہے۔ ایک گروہ جو موجودہ نظام سرمایہ داری سے متاثر ہے دعوائے کرتاہے کہ اسلام نے صرف غیر سپلا اور سود کو حرام کیا تھا۔ یعنی اس سود کو جو حاجت مند افراد اپنی گھریلو اور خانگی ضرورتوں کے لئے ساہوکاروں اور سرمایہ داروں کو دیتے ہیں چونکہ اس قسم کے سود سے سوسائٹی کو بحیثیت مجموعی کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ سود اسلام کے نزدیک ناجائز ہے۔ دوسری شکل یہ ہے کہ کاروباری اور صنعتی اغراض کے لئے جو قرض لیا جائے اس پر سود ادا کرنا پڑے۔ ان حضرات کے خیال میں یہ سود نہ صرف زمانہ جدید کے حالات میں جائز بلکہ ضروری ہے۔ کیونکہ بینکنگ کا پورا نظام اس سود پر چل رہا ہے اور اس قسم کے سود کو جائز قرار دئے بغیر صنعت و حرفت کی ترقی کے لئے سرمایہ کا حصول دشوار ہوگا۔ جہاں تک اسلامی احکام کا تعلق ہے اس بارے میں قرآن اور احادیث کی ہدایات بالکل صاف و صریح ہیں اور ان میں کسی قسم کا ابہام یا اشتباہ نہیں پایا جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم صاف طور پر ہدایت کرتا ہے:

الذین یا کلون الربوا لا یقومون الا  
کما یقوم الذی یغبطہ الشیطان من المس  
یمحق اللہ الربوا ویربى الصدقات۔  
یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذر  
ما بقى من الربوا ان کنتم مومنین فان  
لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ۔  
جو لوگ سود کھاتے ہیں ان کی مثال ان لوگوں کی ہے جنہیں  
شیطان نے غیوٹ کر دیا ہے۔  
اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتا ہے اور صدقات کو بڑھاتا ہے۔  
اے ایمان والو! خدا سے ڈرو اور جو کچھ سود باقی رہ گیا ہو اسے  
چھوڑ دو اگر تم مومن ہو۔ اگر تم یہ نہیں کرتے ہو تو اللہ اور  
اس کے رسول سے لڑائی کے لئے تیار ہو جاؤ۔  
حدیث میں آتا ہے:

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال  
لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
اکل الربوا و موکلہ وکاتبہ و مشاہدہ۔  
عن عبادہ بن الصامت قال قال  
جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے فرمایا کہ رسول اللہ صلی  
اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے کھلانے والے اس کی دستاویز  
لکھنے والے اور گوہی دینے والے پر لعنت بھیجی ہے۔  
عبادہ بن صامت سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے فرمایا کہ سونے کو سونے، چاندی کو چاندی گہیوں کو گہیوں، کھجور کو کھجور، جو کو جو اور نمک کو نمک سے برابر بیچو اور خریدو۔

اگر ان اصناف میں اختلاف ہو تو جس طرح چاہو بیچو بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ لین دین ہو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذہب بالذہب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمہ بالتمہ والملمح بالملمح مثلاً بمثل سواہر سواہر یلأبیلہ فاذا اختلف هذا الاصناف فبیعوا کیف شئتم اذا کان یلأبیلہ۔

عثمان سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک دینار کو دو دینار اور ایک درہم کو دو درہموں سے نہ بیچو۔

عن عثمان قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تبیعوا الدینار بالدینارین ولا الدرہم بالدرہمین۔

ان آیات اور احادیث میں سود کی ممانعت صاف اور صریح الفاظ میں کی گئی ہے۔ نیز پیدا اور غیر پیدا اور قرضوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اگر اسلام کا منشاء یہ ہوتا کہ صرف خانگی اور گھریلو ضروریات کے لئے سودی لین دین کی ممانعت کر دی جائے تو وہ نہایت آسانی سے پیدا اور قرضوں کو اس اتنا ہی حکم سے مستثنیٰ قرار دیتا۔ یہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں پیدا اور قرضوں پر سودی لین دین کا رواج نہیں تھا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس قسم کے سودی لین دین سے ناواقف تھے اس کے باوجود آپ نے ان دونوں اقسام سود کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ اس کے علاوہ سودی لین دین کی تہ میں جو بنیادی ذہنیت کا فرما ہے وہ دونوں صورتوں میں یکساں قائم رہتی ہے خواہ سود پیدا اور اغراض کے لئے لیا جائے یا خانگی ضروریات کے لئے جس طرح خانگی ضروریات کی صورت میں سود لینے والے کو مدیون کی مالی استطاعت سے کوئی بحث نہیں ہوتی ہے۔ اور وہ یہ نہیں دیکھتا ہے کہ حاجت مند شخص ختم مدت پر سود کی رقم دے سکے گا یا نہیں۔ اسی طرح پیدا اور قرضوں میں بھی سود لینے والے افراد کو اس سے کوئی غرض نہیں ہوتی ہے کہ جس کا رواج کے لئے قرضہ حاصل کیا جا رہا ہے اس میں منافع ہو رہا ہے یا نقصان۔ دونوں صورتوں میں سود خوار کو صرف اپنے فائدہ سے غرض ہوتی ہے اور وہ قرضہ لینے والوں کے نفع نقصان میں شریک نہیں ہونا چاہتا ہے اس طرح ہر دو حالتوں میں سودی لین دین ایک خود غرضانہ اور نفع پرستانہ ذہنیت پیدا کرتا ہے اس بنیادی ذہنیت کے لحاظ سے جو معاشرتی احساس اور اصول اخوت کے قطعاً منافی ہے پیدا اور اور غیر پیدا اور سود میں کوئی فرق نہیں ہے۔

سود کی ممانعت کے متعلق ایک عام اعتراض یہ ہے کہ جب اشیاء کی تجارت کو جائز قرار دیا گیا ہے تو پھر سود کو جو اصل کی تجارت ہے کیونکر ممنوع قرار دیا جاسکتا ہے۔ اسلام نے لگان کو جائز رکھا ہے شراکت جس میں ایک

حصہ وار صرف اصل لگاتا ہے۔ لیکن کاروبار میں عملی حقہ نہیں لیتا ہے اسے بھی جائز قرار دیا ہے۔ مکانات کا کرایہ حاصل کرنے کی بھی اسلام میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ تو پھر سود لینے میں کیا حرج ہے۔ اس اعتراض کا جواب ایک عالم دین نے یہ دیا ہے:

”دنیا کے سامنے کاروبار اور لین دین کے معاملات میں فریقین ایک دوسرے کے لئے کچھ قربانی کرتے ہیں مثلاً تاجر کپڑے دیتا ہے اس کے معاوضہ میں خریدار سے اس کی قیمت وصول کرتا ہے۔ کرایہ کی شکلوں میں مثلاً موٹر کے مالک کو اگر کرایہ کاروپہ ملتا ہے تو جس وقت تک کرایہ دار اس کی موٹر کا استعمال کرتا ہے موٹر کے تمام کل پڑے اپنی صفات کارکردگی بتدیج کھوتے رہتے ہیں۔ سال بھر کے بعد مکان جب کرایہ دار واپس کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ مکان اور اس کے تمام عناصر اور اجزاء اس ہئیت میں باقی نہیں رہتے ہیں جو کرایہ پر لیتے وقت ان کی تھی۔ الغرض کرایہ کی شکلوں میں بھی اگرچہ اور چیزیں موٹر مکان وغیرہ کے مالک کو واپس ہو جاتی ہیں لیکن ان صفات کی قربانی ضرور ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں جس نے بجائے موٹر کے آپ سے دو ہزار روپیہ قرض لئے اور دس سال بعد واپس کئے تو لینے کے وقت آپ اپنے روپیہ کو اسی حالت میں واپس لیں گے جس حالت میں دس سال پہلے دیئے تھے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس عرصہ میں روپیہ کی صفات پر کھنگی اور فرسودگی طاری ہوئی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ سود خواہ کو نہ اصل کی قربانی کرنی پڑتی ہے اور نہ مال کے صفات کی۔“

نظام سرمایہ داری سود کے جواز میں ایک بہت بڑی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ سود کے بغیر لوگ اپنا سرمایہ بڑی مقدار میں صنعتی کاروبار میں نہیں لگاتے ہیں۔ اس لئے سرمایہ رکھنے والے افراد کو اس امر کی ترغیب دینے کیلئے کہ وہ اپنا زیادہ سے زیادہ روپیہ اور دولت صنعتی اور تجارتی کاروبار میں لگائیں سود کا جواز ضروری ہے گویا کہ سود پیدا آؤ تو توں میں اضافہ کا ایک نہایت اہم ذریعہ ہے اور اگر سود کو جائز نہ رکھا جائے تو پیدا آؤ تو توں ایک خاص نقطہ پر ٹھہر جائیں گی۔ اور اس سے پوری دنیا کو نقصان پہنچے گا۔ اس دلیل سے بعض اہم سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ پیدا آؤ تو توں کی یکطرفہ توسیع کہاں تک انسانی نظم معیشت کی ترقی کے لئے ضروری اور فائدہ مند ہے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ اب زمانہ کے حالات کا اقتضا کیا ہے۔ یہ کہ پیدا آؤ تو توں میں مزید اضافہ کیا جائے یا عوام کی قوت صرف اور قوت خرید کو بڑھایا جائے اور دونوں میں سے کونسا عنصر انسان کی معاشی کارکردگی اور معاشرہ کی فلاح کے لئے زیادہ ضروری ہے۔ تیسرے یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا لوگوں کو صنعتی اغراض میں

سرمایہ لگانے کی ترغیب دینے کا یہ طریقہ فائدہ سے زیادہ نقصانات کا موجب نہیں ہوتا ہے اور کیا اس طریقہ کا کوئی بدل نہیں ہو سکتا ہے جس سے اس کے مضرات بھی رفع ہو جائیں اور سرمایہ بھی کافی مقدار میں صنعتی اور کاروباری اغراض پر لگایا جاسکے۔

ان سوالات کا جواب دینے کے لئے ہمیں ان حالات پر نظر ڈالنی چاہئے جن میں اہل یورپ نے سود کے جواز کا فیصلہ صادر کیا اور پھر یہ معلوم کرنا چاہئے کہ انھیں اس کی وجہ سے کیا فوائد حاصل ہوئے۔ آیا یہ فوائد عام انسانیت کے نقطہ نظر سے مطلوب تھے یا ان سے صرف وہ قومیں مستفید ہوئیں جو اس زمانہ میں ترقی یافتہ آلات پیدا کرنے کی اجارہ دار تھیں۔ پھر ہمیں یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ ان قوموں کے فوائد کے مقابلہ میں پسماندہ ممالک کے عوام کو کوئی نقصان تو نہیں پہنچا۔ آخر میں ہمیں اس بات پر بھی غور کرنا چاہئے کہ جس زمانہ میں سودی لین دین کے جواز کی وجہ سے سرمایہ دار قوموں نے معاشی ترقی کی تھی اس زمانہ کے حالات اور موجودہ حالات میں کیا فرق ہے اور اس فرق کے باعث سودی لین دین کے مجموعی نفع اور نقصان پر کیا اثر پڑ رہا ہے۔

سود کا سب سے بڑا فائدہ یہ بتایا جاتا ہے کہ اس سے لوگوں میں سرمایہ کا ذخیرہ کرنے کے بجائے مفید کاموں میں سرمایہ لگانے کی ذہنیت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن ہمیں یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ صنعت و حرفت میں لوگ سرمایہ اسی صورت میں لگاتے ہیں جب صنعتی ترقی کا میدان وسیع ہو رہا ہو، پیداوار بڑھ رہی ہو اور مزدوروں کی اجرتیں ادا کرنے میں سرمایہ کی کم سے کم مقدار صرف ہوتی ہو۔ اگر صورت حال یہ نہ ہو۔ بلکہ منڈیوں کی وسعت پذیر کا ختم ہو جائے، پیداوار کی مانگ گھٹ جائے اور مزدوروں کی اجرت اور معیار زندگی میں ترقی کے باعث سرمایہ کا بیشتر حصہ اجرتوں کی ادائیگی میں لگانا پڑے تو جس سودی نفع کی توقع پر سرمایہ دار طبقہ اپنا مال صنعت و حرفت میں لگاتا ہے اس کے حصول کا کوئی امکان نہ ہوگا۔ اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ سرمایہ دار روپیہ لگانے پر آمادہ نہیں ہوں گے خواہ سود کی شرح میں کتنا ہی اضافہ ہو جائے۔ چنانچہ موجودہ زمانہ میں حالات ایسے ہی ہو گئے ہیں جس کی وجہ سے اہل سرمایہ اپنا روپیہ صنعت و حرفت میں نہیں لگانا چاہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سرمایہ کو مفید کاموں پر صرف کرنے کی ترغیب سود سے نہیں بلکہ تجارت اور صنعت و حرفت کے فروغ اور منڈیوں کی توسیع سے ہوتی ہے۔ مغربی تاریخ کے جس دور میں سودی کاروبار اور بنکوں کا زور شروع ہوا، اس میں نئی نئی ایجادات اور فنی ترقیوں کے باعث مزدوروں کی قوت پیداوار میں بے انتہا اضافہ ہو گیا تھا۔ اسی کے ساتھ آبادی میں اتنی تیزی سے اضافہ ہو رہا تھا کہ مزدور پیشہ طبقہ میں حصول معاش کے لئے شدید مسابقت شروع ہو گئی۔ پھر مزدوروں کی کثرت آبادی اور ان کی باہمی مسابقت کے باعث اجرتوں میں سخت تخفیف ہو گئی اور سرمایہ کا نہایت قلیل حصہ اجرتوں کی ادائیگی پر صرف ہونے لگا۔ اس کے علاوہ اہل یورپ نے اپنی ترقیوں سے فائدہ



اٹھا کر یکے بعد دیگرے پساندہ ملکوں پر قبضہ کرنا شروع کیا۔ اس نوآبادیاتی توسیع سے ان کی پیداوار کے لئے نئی نئی منڈیاں کھل گئیں۔ کیونکہ یورپین سرمایہ دار جس ملک میں پہنچتا تھا وہاں کی مقامی صنعت و حرفت کو تباہ تاراج کر دیتا تھا اور پساندہ ممالک کے عوام کو اتنے سستے داموں پر مال فراہم کرتا تھا کہ وہ اپنی مقامی صنعتی پیداوار کے مقابلہ میں بیرونی مصنوعات کو ترجیح دینے پر مجبور ہو جاتے تھے۔ غرض کہ انگلستان کے صنعتی انقلاب کے زمانہ میں مزدوروں کی قلت اور بیرونی منڈیوں کے فقدان کا مسئلہ بیک وقت حل ہو گیا اور اس طرح صنعتی سرمایہ کے لئے نفع کا میدان بے انتہا وسیع ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ ایسے زمانہ میں سود کو جائز قرار دینے سے ان قوموں کو بے حد فائدہ پہنچا جو مشینی ایجادات اور فنی ترقی میں پیش پیش تھیں۔ کیونکہ سود کو جائز قرار دینے سے صنعتی کاروبار کے لئے وافر سرمایہ فراہم ہو گیا۔ لیکن اس زمانہ کے ماہرین معاشیات نے غلطی سے یہ فرض کر لیا کہ حالات ہمیشہ ایسے ہی سازگار رہیں گے۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کی ابتدا میں جو واقعات پیش آئے ان سے ظاہر ہو گیا کہ منڈیوں کی توسیع اور مزدوروں کی کثرت ایک حد کے بعد ختم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اب صورت حال یہ ہے کہ ایک طرف تو مزدور منظم ہوتے جا رہے ہیں اور ان میں مسابقت کے بجائے اجرتوں میں اضافہ کی غرض سے باہمی اتفاق و اتحاد بڑھتا جا رہا ہے دوسری طرف صنعتی منڈیوں میں توسیع کے بجائے تنگی پیدا ہو رہی ہے اور صنعتی پیداوار کی کھپت کا دائرہ وسیع ہونے کے بجائے سستہ جا رہا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ شرح سود بڑھادینے کے باوجود آج کل سرمایہ داروں سے صنعتی اغراض کے لئے قرضہ حاصل کرنا دشوار ہے۔ کیونکہ سرمایہ داروں کو اب اس بات کا یقین نہیں رہا ہے کہ وہ اپنے روپیہ پر اتنا منافع کما سکیں گے جتنا صنعتی توسیع کے دور میں وہ کما سکتے تھے۔ انیسویں صدی کی ابتدا میں یورپین سرمایہ کے لئے ایشیائی ممالک، افریقہ اور امریکہ میں منافع کا میدان کتنا وسیع تھا اس کا اندازہ ان اعداد و شمار سے ہو سکتا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انگلستان اور فرانس وغیرہ کے قومی سرمایہ کا کتنا بڑا حصہ اس زمانہ میں بیرونی ممالک پر لگایا گیا تھا۔ سب سے پہلے انگلستان کے سرمایہ داروں نے بیرونی حکومتوں کو قرضہ دینے اور ان سے سود وصول کرنے کا سلسلہ شروع کیا۔ اس کے بعد ایک زمانہ آیا جب جنوبی امریکہ، آسٹریلیا اور ہندوستان میں ریلوں کی تعمیر و توسیع کے لئے انگریز سرمایہ دار بہت بڑے پیمانہ پر سرمایہ برآمد کرنے لگے۔ اس سے انھیں دو بڑے فوائد حاصل ہوئے۔ ایک تو ان کا روپیہ نفع بخش کاروبار میں لگ گیا جس سے انہیں شکل سود نفع حاصل ہونے لگا۔ دوسرے اس کارروائی سے بیرونی منڈیوں کی وسعت میں اور زیادہ اضافہ ہوا۔ اور برطانوی پیداوار کی کھپت کا ایک بہت بڑا ذریعہ پیدا ہو گیا۔ کیونکہ جیسے جیسے ریلوں کی تعمیر ہوتی جاتی تھی آسٹریلیا، کیلیڈا اور ہندوستان کے اندرونی حصوں تک برطانوی مال کی رسائی ہوتی جاتی تھی۔ ۱۸۵۰ء اور ۱۸۷۵ء کے درمیان انگلستان سے سالانہ ۵۰ کروڑ پاؤنڈ کا سرمایہ برآمد ہوا۔



ترغیب دی جائے۔ جہاں تک خود اسلامی ملکوں کی صنعتی توسیع کے لئے سرمایہ کی فراہمی کا مسئلہ ہے ہمارے خیال میں اس کام کے لئے اتنے محدود سرمایہ کی ضرورت ہے کہ مشترکہ کمپنیوں کے قیام اور ان کے حصص کی اجوائی سے سرمایہ کی مطلوبہ مقدار باسانی فراہم کی جاسکتی ہے۔ خود انگلستان اور دیگر ممالک میں صنعتی ترقی اور توسیع کے لئے جائنٹ اسٹاک کمپنیاں قائم کی جاتی ہیں۔ ان میں جو لوگ حصص خریدتے ہیں انھیں سود کے بجائے سالانہ منافع تقسیم کیا جاتا ہے۔ یہی طریقہ ہمارے یہاں بھی اختیار کیا جاسکتا ہے۔ دوسرا طریقہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خود مسلمانوں کی حکومتیں تعمیری اخراجات کے لئے عوام اور سرمایہ داروں سے قرض لیں اور ان پر سود کے بجائے ہر پانچ یا دس سال بعد منافع تقسیم کریں۔ اس کے علاوہ ایک اور امر قابل غور یہ ہے کہ موجودہ حالات میں جبکہ اسلامی ممالک میں سودی لین دین قانوناً جائز ہے عام طور پر یہ شکایت محسوس جاتی ہے کہ سرمایہ دار اور مالدار افراد اپنا روپیہ صنعتی کاموں پر نہیں لگاتے ہیں بلکہ تجارت اور سٹے میں اپنی دولت صرف کرتے ہیں تاکہ جلد سے جلد اپنے روپیہ پر نفع کمالیں۔ کیا یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ سود کو جائز قرار دینے کے بعد بھی سرمایہ دار اور مالدار افراد صنعتی اور تعمیری کاموں میں روپیہ لگانے سے گریز کرتے ہیں اور سرمایہ کا جماع اور فراہمی کے لئے سود کی ترغیب ناکافی اور غیر موثر ثابت ہو رہی ہے۔ جبکہ سود کے جواز اور رواج کے باوجود بھی اہل سرمایہ صنعت و حرفت میں اپنا روپیہ نہیں لگا رہے ہیں اور تجربہ نے ثابت کر دیا ہے کہ فی زمانہ نہ تو اتنے سرمایہ کی ضرورت ہے اور نہ سود کے ذریعہ سرمایہ کی فراہمی ممکن ہے تو پھر سود کے جواز پر اصرار کرنے سے کیا فائدہ ہے۔ ہمارے خیال میں اگر سود کو حکماً مسدود کر دیا جائے تو اس سے موجودہ صورت حال میں کوئی فرق نہیں ہوگا بلکہ بہت سی خرابیوں کا دروازہ بند ہو جائے گا۔

دوسرا اہم سوال یہ ہے کہ صنعتی انقلاب کے زمانہ میں سود کے جواز کے باعث اتنے کثیر سرمایہ کی فراہمی عمل میں آنے سے معاشی اور صنعتی میدان میں جو ترقیاں ہوئیں ان کا فائدہ کس کو پہنچا۔ یہ یاد رہے کہ اسلامی نقطہ نظر سے ان مسائل کی نوعیت قومی یا نسلی نہیں ہے بلکہ اسلام ایسے تمام مسائل کو انسانیت کے عالمگیر نقطہ نظر سے دیکھنا چاہتا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ سودی کاروبار کی وجہ سے مغربی یورپ کے ملک میں بڑی زبردست ترقیاں عمل میں آئیں لیکن محکوم اور سپاندہ اقوام کو ان ترقیوں کی جو بھاری قیمت ادا کرنی پڑی اس کو بھی پوری طرح ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ اس سودی کاروبار اور صنعتی ترقی نے جس کاظمیورپ کے ممالک میں ہوا تھا مشرقی ملک کو بالکل مفلس اور قلاش کر دیا اور اسی کی وجہ سے بالآخر یورپ میں اقوام کے درمیان وہ معاشی اور سیاسی رقابت پیدا ہوئی جس نے ۱۹۱۴ء میں اور پھر ۱۹۳۹ء میں دو عالمگیر جنگوں کے شعلے بھڑکائے۔ محض اس امر کی بنا پر کہ سودی کاروبار سے چند مخصوص اور ترقی یافتہ اقوام کو بڑے زبردست منافع حاصل ہوئے اس باعث کو جائز قرار دینا انسانیت پر ایک ظلم عظیم ہے کیونکہ اس سودی کاروبار نے افریقہ اور ایشیاء کے انسانوں کی ایک بہت بڑی

اکثریت کو یورپین استعمار اور استحصال کا شکار بنا دیا۔ پھر خود ان ممالک میں جن کو ابتدائی زمانہ میں سودی کاروبار سے بے اندازہ فائدہ پہنچا تھا کچھ عرصہ کے بعد اس کے شدید نقصانات کا تجربہ ہونے لگا۔ اولاً سود کے جواز کی وجہ سے سرمایہ کی فراہمی میں جو غیر معمولی آسانیاں پیدا ہو گئی تھیں انہوں نے صنعتی ترقی کا دروازہ تو کھول دیا لیکن اس غیر معمولی توسیع اور غیر مضبوط ترقی ہی نے بالآخر کثرت پیداوار کا مسئلہ پیدا کیا۔ یہ تو ظاہر ہے کہ پیداوار اور قوتوں میں ترقی اور توسیع کا فائدہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب عوام الناس کی قوت خرید میں بھی اسی نسبت سے اضافہ ورنہ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عوام کی قوت خرید میں کمی کے باعث صنعتی اشیاء اور مصنوعات کی کھپت کا کوئی حقیقی اور مؤثر ذریعہ باقی نہیں رہتا ہے۔ سود نے اہل سرمایہ کی جتنی ہمت افزائی کی اسی تناسب سے اس نے عوام کی قوت خرید کو نقصان پہنچایا۔ ابتداء میں سودی کاروبار کی وجہ سے سرمایہ داروں کو بڑے بڑے منافع حاصل ہوئے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مزید منافع حاصل کرنے کے لئے ان لوگوں نے پیداوار اور قوتوں کے اضافہ پر اور زیادہ سرمایہ لگانا شروع کیا۔ اس نفع پرستی کے جنون میں یہ لوگ اس حقیقت سے غافل ہو گئے کہ پیداوار اور قوتوں کی اس غیر معمولی توسیع کی وجہ سے اشیاء اور مصنوعات کی جو بہتات ہو گئی اس کی خریداری کون کرے گا۔ اگر مزدوروں، کارکنوں، اور عام صارفین کی آمدنیوں میں مناسب اضافہ نہ کیا گیا۔ جب تک یورپ کی نوآبادیوں اور مقبوضات میں اس کثیر صنعتی پیداوار کی کھپت ہوتی رہی اور اس وقت تک سرمایہ داروں کو کثرت پیداوار کے خطرہ کا احساس نہیں ہوا۔ لیکن جب پسماندہ ممالک اور مشرقی مقبوضات میں بھی مزید صنعتی پیداوار کو مہذب کرنے کی طاقت نہیں رہی اس وقت ماہرین معاشیات کو محسوس ہوا کہ محض پیداوار اور قوتوں میں اضافہ کرنے سے کوئی قوم ترقی اور خوشحالی کے اعلیٰ مدار تک نہیں پہنچ سکتی ہے جب تک کہ قومی اور اجتماعی دولت کی تقسیم بھی ایسی منصفانہ بنیادوں پر عمل میں نہ آئے جس سے لوگ صنعتی اشیاء اور پیداوار کی فاصلہ مقدار کو خرید کر اپنی ضروریات پر صرف کر سکیں۔ لیکن چونکہ سرمایہ داروں نے اپنے ذاتی اغراض اور منافع کی بنا پر معیشت کے اس پہلو سے غفلت برتی اس لئے جب پیداوار کی کثرت ہوئے لگی اور اس کی کھپت کا کوئی ذریعہ باقی نہیں رہا تو معاشراتی چکروں کا دور شروع ہو گیا اور صنعتی توسیع اور ترقی کا سلسلہ سدود ہو گیا۔ اب سرمایہ داروں کو صنعت و حرفت میں مزید سرمایہ لگانے کی فکر نہیں رہی بلکہ ان کے سامنے سوال یہ پیدا ہو گیا کہ جو روپیہ وہ صنعت میں لگا چکے ہیں اسے نقصان سے کیونکہ محفوظ کیا جائے۔ لیکن نقصان سے بچنے کی اور کوئی صورت انہیں اس کے سوا نظر نہیں آئی کہ اپنی پیداوار کو محدود کر دیں۔ اور تجارت اور صنعت و حرفت کے دائرے کو وسیع کرنے کی بجائے تنگ کرتے جائیں۔ اس کا لازمی اثر یہ ہوا کہ کارخانے بند ہونے لگے صنعتی کساد بٹار کا دور شروع ہو گیا اور مزدوروں کی ایک بڑی تعداد بیکار ہو گئی۔ ان تمام واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ سودی لین دین کی وجہ سے جو توسیع و ترقی ہوتی ہے وہ نقصانات سے خالی نہیں ہے۔ ابتدا میں اس کی وجہ سے ایک محدود طبقہ کے افراد کو

بڑے بڑے منافع حاصل ہو جاتے ہیں۔ لیکن پسماندہ قوموں کو اس کی بہت بھاری قیمت ادا کرنی پڑتی ہے اور خود ان قوموں میں جن کی صنعت و حرفت ترقی کرتی ہے عوام کی قوت خریداری میں متناسب اضافہ نہ ہونے کے باعث سرمایہ داروں کو بالآخر ان مادی فوائد سے ہاتھ دھونا پڑتا ہے اور صنعت و حرفت کے نظام میں برہمی پیدا ہو جاتی ہے۔

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر سود کو بالکل ہی منسوخ کر دیا جائے تو صنعتی اور تجارتی کاروبار کی توسیع کے لئے برٹش کی فراہمی کا کیا انتظام ہوگا۔ اس کا جواب جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں یہ ہے کہ لوگ صنعتی اغراض کے لئے مشترکہ کمپنیاں قائم کر کے سرمایہ داروں اور عوام سے ان کا زائد مال حاصل کر سکتے ہیں اور نفع کی صورت میں ان کے حصص پر منافع تقسیم کر سکتے ہیں۔ اس طریقہ سے سرمایہ کی ایک کافی مقدار فراہم کی جاسکتی ہے جس سے متوسط درجہ کی صنعتیں چلائی جاسکتی ہیں۔ بڑے بڑے کاموں کے لئے جن میں کثیر سرمایہ کی ضرورت ہوگی حکومت اپنی مالی ساکھ پر عوام الناس اور مالدار افراد سے قرضے حاصل کر سکتی ہے۔ یہ قرضے اگر نفع بخش کاموں میں لگائے جائیں تو قرضہ دہندوں کو بھی نفع میں شریک کیا جاسکتا ہے اور اگر ایسے تعمیراتی کاموں پر صرف کئے جائیں جن سے نفع کی کوئی توقع نہ ہو تو بھی حکومت باقسطان قرضوں کی ادائیگی کا انتظام کر سکتی ہے اور زائد سرمایہ رکھنے والے اشخاص بنکوں میں روپیہ رکھانے کے بجائے اسی سرمایہ کو میعاد دی امانت کے طور پر حکومت کے سپرد کر سکتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ حکومت کو قرضہ دینے کی صورت میں بھی انکار روپیہ اتنا ہی بلکہ زیادہ محفوظ رہے گا جتنا بینک میں جمع کرنے یا گھروں میں ذخیرہ کرنے کی صورت میں۔ کہا جاتا ہے کہ منافع کی بنا پر تجارت اور صنعت و حرفت کی تعلیم کرنے سے نئی پیچیدگیاں پیدا ہونگی اور تجارتی اور صنعتی اداروں کو اپنی آمدنی اور خرچ کے حسابات مرتب اور پیش کرنے ہوں گے۔ لیکن یہ اعتراض اب کوئی وقت نہیں رکھتا ہے۔ کیونکہ آج کل خود حکومتیں تاجروں اور صنعتیوں سے زائد منافع بر محصول لے کر انہیں تفصیلی حسابات رکھنے پر مجبور کرتی ہیں۔ اگر محصول زیادہ منافع کے لئے حسابات کی تربیت و تکمیل کا انتظام کیا جاسکتا ہے تو سود کی منسوخی کی صورت میں بھی یہی عمل ہو سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ موجودہ زمانہ میں ساری دنیا کی تجارت و صنعت سودی لین دین پر مبنی ہے اس لئے جب تک ہماری معیشت سے وابستہ ہے ہم سود سے کیسے بچھا چڑھا سکتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک ہماری مملکت اور ہمارے نظام زندگی کا دائرہ اثر محدود ہے اور ہم بیرونی دنیا سے لین دین پر مجبور ہیں اس وقت تک ایک ناگزیر برائی کے طور پر ہم بیرونی تجارت کے سلسلے میں سود کو جائز رکھیں گے لیکن اپنی داخلی معیشت ایسی اساس پر قائم کر لیں گے کہ اس میں سے سود کا عنصر ہٹا دیا ہو جائے۔ اگر کسی وقت اسلامی نظام دنیا کے ایک وسیع خطہ پر قائم ہو جائے اور ہم بیرونی مالک کے مقابلہ میں زیادہ طاقتور اور با اثر ہو جائیں تو اس وقت باقی دنیا کو بھی ہم اپنے اصولوں کی پیروی پر مجبور کر سکتے ہیں جس طرح آج سرمایہ دارانہ نظام معیشت میں اپنے نقوش قدم پر چلنے کے لئے مجبور کرتا ہے۔

# مرتے وقت کا مالی اشار

شعین ادا بوداؤ نے حضرت ابو ہریرہ سے ایک روایت یوں نقل کی ہے کہ:

قيل للنبي صلى الله عليه وسلم اى الصدقة خير؟ قال ان تتصدق وانت صحيح صحيح تأمل الغنى وتخشى الفقر ولا تدع حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لغلان كذا او قلا كان لغلان - حضور سے دریافت کیا گیا ہے کہ بہترین صدقہ کیا ہے؟ فرمایا: وہ صدقہ جو ایسی حالت میں ادا کیا جائے جبکہ تم تندرست ہو اور مال کی محبت موجود ہو اور اس کی موجودگی میں امیر بنے رہنے کی توقع ہو اور نہ ہونے سے غمناک ہو جائے کا اندیشہ ہو۔ تم اسے چھوڑنے کے لئے تیار نہیں ہوتے مگر جب جان حلق میں اٹک جاتی ہے تو کہنے لگتے ہو کہ اتنا فلاں کا حق ہے اور اتنا فلاں کے لئے رکھا تھا۔

مال کی محبت انسان کی فطرت میں کچھ ایسی پیوستہ ہوتی ہے کہ اگر کسی کے پاس ضرورت سے بہت زیادہ دولت بھی ہو تو اسے اپنی ضرورت سے کم ہی سمجھتا ہے اور خواہش یہ ہوتی ہے کہ کچھ دولت اور بھی ہاتھ آجائے تو اچھا ہے۔ پھر اگر دینے کا وقت آئے تو انسان ہچکچاتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ جتنا دیں گے اتنا گھٹ جائے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ دولت اپنے پاس رہنے سے انسان سمجھتا ہے کہ میں غنی رہوں گا اور اگر اسے دے دیا تو محتاج ہو جاؤں گا لینے اور جمع کرنے میں اسے امیر رہنے کی امید رہتی ہے اور دینے میں فقر و محتاجی کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اس لئے وہ جب تک دولت کو اپنے پاس رکھ سکتا ہے رکھتا ہے اور اسے چھوڑتا نہیں۔ ادا اگر دینا ہی پڑے تو اس وقت دیتا ہے جب اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ ہو۔ جب اسے یہ نظر آتا ہے کہ اب میرے قبضے سے دولت جا رہی ہے یا اب میرے کوئی کام نہ آئے گی تو وہ دینے پر مجبور ہو جاتا ہے خوش دلی تو اسے اس وقت بھی نہیں ہوتی اس وقت بھی اسے رقم نکالنا جبری ہوتا ہے لیکن وہ اس لئے نکالتے پر مجبور ہوتا ہے کہ نہ مٹکے تو کرے کیا؟

زیر نظر حدیث میں ایسے ہی شخص کا نقشہ کھینچا گیا ہے کہ جب اس کی جان پر بن آتی ہے اور وہ دیکھتا ہے کہ اب یہ دولت میرے ہاتھ سے نکل کر دوسرے وارثوں کے ہاتھ میں جا رہی ہے اور اب میرے کوئی کام نہ آسکے گی تو اس وقت اسے کچھ نیکی کا مجبور خیال آ جاتا ہے اور اپنا کم چلانے کے لئے یا ایک مجبورانہ اور فریب کارانہ نیکی کے اظہار کے لئے اپنی دنیا و دنیاوی اور سخاوت و استغنا کی نمائش کرتا ہے کہ اتنا فلاں کو دے دو اور اتنا فلاں کے حوالے کر دو۔ وہ بد بخت کسی

کے لئے کوئی وصیت کرے یا نہ کرے دونوں ہی برابر ہیں۔ اس کے قبضے سے تو بہر حال وہ چیز چلی جائے گی اور دوسرے وارثوں کو مل جائے گی خواہ وہ کسی کے لئے کچھ کہے یا نہ کہے۔

اسی لئے اس حدیث میں دینے کا صحیح موقع یہ بتایا گیا ہے کہ دینا ہے تو اس وقت دو جب مال تمہارے قبضے میں ہو اور تم کو یہ محسوس ہو رہا ہو کہ اگر ہم نہ دیں گے تو غنی بنے رہیں گے اور دیں گے تو گھٹ جائے گا۔ ایسی حالت میں دینا بلاشبہ ایک فیاضی ہے۔ محض دینا ہی فیاضی نہیں بلکہ یہ سمجھنا بھی ضروری ہے کہ ہم نے اپنا ایک فرض پورا کیا۔ دینے میں سے خوشی محسوس ہو اور یہ اندیشہ اس کے دل میں چٹکیاں نہ لے کہ اس سے ہماری دولت میں کمی آگئی یا ہم محتاج ہو گئے جب مال ہی قبضے سے نکل رہا ہو اس وقت کی فیاضی تو ایسی ہی ہے جیسے ڈوبتے ہوئے جہاز کے مال کو نصیرات کرنے کا اعلان کر دیا جائے۔ یا جیسے ایک بالکل کمزور و بے بس آدمی مار کھانے کے بعد یہ کہے کہ جاؤ ہم نے معاف کر دیا اور ہم تم سے کوئی بدلہ نہیں لیں گے۔ اگر ایسے آدمی کا معاف کرنا کوئی عفو نہیں تو اس آدمی کی فیاضی بھی کوئی فیاضی نہیں جو مال کو اپنے قبضے سے باہر جاتا ہوا دیکھ رہا ہو۔ اصل فیاضی اور تحقیقی صدقہ وہ ہے جو زندگی میں ہو، جو اپنے قبضے میں ہو اور جس کی ضرورت محسوس ہو رہی ہو۔ مرتے ہوئے وصیت کر جانا (جس کی تعمیل بھی مرنے کے بعد ہوتی ہے) کوئی کمال نہیں اسی مضمون کو ایک دوسری روایت میں یوں ادا کیا گیا ہے کہ:

لَا يَتَصَدَّقُ الْمَرَأُ فِي حَيَاتِهِ وَصَحْتَهُ بِلَا رَهْمٍ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَتَصَدَّقَ عِنْدَ مَوْتِهِ  
بحاثۃ۔ (رواہ ابو داؤد عن ابی سعید)

اگر کوئی شخص اپنی زندگی اور تندرستی کی حالت میں ایک درہم صدقہ کرے تو وہ اس سے کہیں بہتر ہے کہ مرتے وقت سو درہم صدقے میں دے دے۔

مال کی محبت جب دل میں پیوست ہو جائے تو اس کا یہ نتیجہ بارہا دیکھا گیا ہے کہ بعض لوگ مرتے وقت بھی اسے کسی کے حوالے کرنا پسند نہیں کرتے۔ مجھے خود کئی ایسے آدمیوں کا علم ہے کہ جو مر گئے مگر کسی کو اپنے مال کی ہوا بھی نہ لگنے دی۔ ضلع فرخ آباد کے ایک گاؤں میں ایک برہمن کو نونیہ ہو گیا۔ اس سے پوچھا گیا کہ ڈاکٹر کو بلوایا جائے؟ اس نے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ نہ فیس کے لئے میرے پاس روپیہ ہے نہ دوا کے لئے۔ آخر وہ مر گیا۔ اس کے بعد اس کے کمرے کے ایک کونے سے ایک گڑا ہوا گھڑا نکلا جس میں آٹھ سو روپے موجود تھے۔ اسی طرح کانپور میں ایک فقیر مرا تو اس کے کمرے میں کئی سو پونڈ بٹھکے جو وہاں کے قیم خانے کو دے دئے گئے۔ اور آپ کو یہ سن کر تعجب ہو گا کہ یہ دونو مرنے والے ایسے تھے جن کے آگے چھپے کوئی والی وارث یا رشتہ دار نہ تھا۔ خلا جانے کتنے انسان اس طرح مرجاتے ہوئے جن کی مدفن دولت کا کسی کو علم بھی نہیں ہوتا۔ یہ اپنی ذات پر کچھ نہیں صرف کرتے تو دوسروں پر کچھ صرف کریں گے۔ ایسے لوگوں کے متعلق ابن مسعود کا یہ قول کتنا دلچسپ اور بلیغ ہے کہ:

یموت احد کھولا یدع عصبة ولا رجا فاما یمنعہ ان یضع مالہ فی الفقراء والمساکین  
(رواد الطبرانی عن ابن مسعود)

بعض لوگ مرتے ہیں اور ان کے آگے پیچھے کوئی وارث نہیں ہوتا۔ ایسے لوگوں کو اپنا مال فقراء و مساکین کی راہ میں دے دینے سے کیا چیز مانع ہوتی ہے؟

حضرت عبداللہ بن مسعود کے اس سوال کا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ مال کی غایت محبت، حرص و دولت، بخل اور جہالتِ نفس ایسی بیماری ہے جو انسان کو مرتے وقت بھی مال نہیں نکالنے دیتی اور ایسا بد بخت انسان جب زندگی میں کسی کو کچھ دینا پسند نہیں کرتا تو یہ جذبہ اسے یہاں تک پہنچا دیتا ہے کہ وہ یہ بھی پسند نہیں کرتا کہ میرے مرنے کے بعد کسی کو کچھ ملے۔ یعنی نہ میرے کام آئے نہ دوسروں کے۔ ایسے مرنے والوں سے یہ پوچھنا چاہئے کہ ایسی دولت کو زمین میں گاڑ کر رکھنے سے کیا فائدہ جو نہ تیرے کام آئے نہ دوسروں کے؟ پس گڑھی رہے اور ابد الابد تک سڑتی رہے۔

قرآن میں اسی ذہنیت والوں کے لئے یہ وعید آئی ہے کہ:

الذین یکنزون الذہب والفضة ولا ینفقونہا فی سبیل اللہ فبئسہم بعد ذاب الیمہ  
یوم یحیی علیہما فی نار جہنم فنکوٰی بہا جباہم وجنوبہم وظہورہم ہذا ما کنتہم  
لا نفسکرم فذ وقواما کنتہم تکنزونہ

اور جو لوگ سونا چاندی اندوختہ کرتے ہیں اور اسے راہِ خدا میں صرف نہیں کرتے تو ان کو دردناک سزا کی خوش خبری دے دو۔ اس دن جبکہ اسے آتشِ دوزخ میں پتیا یا جائے گا۔ پھر اس سے ان کی پیشانی، پہلو اور پیٹھ کو داغا جائے گا کہ یہ ہے وہ کچھ جو تم نے اپنے لئے اندوختہ کر رکھا تھا۔ لہذا اپنی اندوختگی کا مزہ چکھو۔

اسلام کا نظریہ تاریخ

مصنفہ محمد منظر الدین صدیقی  
قیمت تین روپے

ریاض السنۃ

مصنفہ محمد جعفر شاہ چلواریسی  
قیمت آٹھ روپے

مینبر ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور



# ماہنامہ مہر نیمروز کراچی

مہر نیمروز	"اسم بامستی ہے اور قابل ایل، اہل علم و قلم کی ادارت"	(ڈاکٹر سید عبدالغنی)
مہر نیمروز	"پڑھ کر طبیعت خوش ہو گئی ادبی سراغرساں بہت پسند آیا۔ قابل قدر کام ہے"	(ڈاکٹر اعجاز حسین)
مہر نیمروز	"قدر اول کے رسالوں میں ہے"	(ڈاکٹر خواجہ احمد فاروق)
مہر نیمروز	پہنچا۔ جی چاہتا ہے دل کھول کر ادبی سراغرساں کو داد دوں	(ڈاکٹر اختر امام)
مہر نیمروز	ایک سے ایک بہتر، ادبی سراغرساں نے تو مجھ ڈے گا ڈے دیئے	(نواب جعفر علی خان گھٹو)
مہر نیمروز	آفتاب، آندہ دلیل آفتاب	(رانا ملک رام ریم لے)
مہر نیمروز	صاف ستھرا معیاری اور پاکیزہ رسالہ ہے قدیم و جدید کے امتزاج کا حامل	(ذیل الرحمن عطی)
مہر نیمروز	یاران مکہ داں اور چم دلا دراست دکنش عنوانات ہیں، سرخیوں الگ مقصد یکساں	(ڈاکٹر آفتاب احمد صیقلی)
مہر نیمروز	بے باک صدائقوں کا حامل ہے چم دلا دراست زبردست ادبی جرأت ہے	(پروفیسر سید منیر)
مہر نیمروز	نے چونکا دیا اور لکھنے والوں کو سوچنے بچارنے پر مجبور کر دیا اور یہ بہادر ادبی سراغرساں کہیں مل جائے (سلام بھٹی شہری)	(ڈاکٹر جسٹس انائی انڈائی)
مہر نیمروز	ایک بہت اچھا شعر ہے اور ادبی سراغرساں اردو کا شرف لاک ہو مگر	(امید دکار عظیم)
مہر نیمروز	دیکھا، نفاست خوش سلیقگی، ہر لحاظ سے	(سلیم اللہ نبھی)
مہر نیمروز	ایک نئی چیز ہے اور نئی داغ بیل ڈالنے کے حوصلہ کا حامل	(مرزا ادیب)
مہر نیمروز	واقعی خوبصورت ہے، کامیاب اور بلند معیار	(نثار احمد فاروقی)
مہر نیمروز	میں نفاست ذوق، سادگی و پرکاری خدمتِ مخلص کے جذبات نمایاں ہیں، اوزنی نرالی راہ تراشی	(پروفیسر ارشد)
مہر نیمروز	معتدل قسم کا میدان کارزار ہے اور اس کی گرم نفاست زندگی کی علامت	(پروفیسر اشک)
مہر نیمروز	نے بے شمار اچڑی ہوئی محفلیں اور صحبتیں تازہ کر دیں	(ڈاکٹر بہادر کونویں میر شری)
مہر نیمروز	بہت ہی دلچسپ	(دہلوت سنگھ)
مہر نیمروز	میں جدت سے کام لیا گیا ہے	(ایزہ ایم علی)
مہر نیمروز	جیسے رسالے کادت سے انتظار تھا	

پاکستان میں ارسالِ زر کا پتہ :- محمد حسان دفتر مہر نیمروز "ماؤ سنگ یونین ایریا۔ کراچی ۵  
 ہندوستان میں ارسالِ زر کا پتہ :- شاہ محمد زید خانقاہ سلیمانہ پھلواڑی شریف۔ ضلع پٹنہ

# ارسطو کی منطق پر ابن تیمیہ کے اعتراضات

— (۲) —

علامہ کے ان اعتراضات سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ان کو حدود و تعریفات کی افادیت سے قطعی انکار ہے اور وہ ان کو کسی مرتبے میں بھی مفید یا نافع تصور نہیں کرتے۔ ان کی تنقیدات کا ماحصل یہ ہے کہ جنس و فصل کے ان وضعی طریقوں سے کسی شے کی ماہیت و ذات پر روشنی نہیں پڑتی اور بالکل ہی کوئی نئی حقیقت جو پہلے سے جانی بوجھی نہ ہو یا جس سے ذہن و فکر کی آشنائی نہ ہو انسانی علم کی زد میں نہیں آ پاتی۔ بلکہ ہوتا صرف یہ ہے کہ ایک بات جس کو آپ جانتے ہیں اور کسی نہ کسی درجہ میں جس سے آپ واقفیت رکھتے ہیں تعریف کے ذریعے نسبتاً زیادہ واضح اور معین پیرایہ بیان میں آپ کے سامنے ابھر کر آ جاتی ہے۔ دوسرے نفلوں میں یوں کہئے کہ تعریف وحدہ تمیز و وضاحت تو عطا کرتی ہے۔ مگر کشف حقائق پر اس کو قدرت حاصل نہیں!

لاک کا طنز۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کی بنا پر لاک نے منطق کی رسائیوں پر یہ کہہ کر کامیاب طنز کیا۔ کہ ”اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تو انسان کو صرف دو ٹانگوں پر چلنے والے حیوانات ہی کی صورت میں پیدا کیا تھا اور وہ بھی یہی سمجھتا تھا۔ وہ تو خدا بھلا کرے ارسطو کا کہ اس نے آکر پہلی دفعہ انکشاف کیا کہ انسان عاقل اور مددک کلیات بھی ہے۔“ لاک کا مطلب یہ ہے کہ انسانی ماہیت کے ادراک کو اللہ تعالیٰ نے منطقیتوں پر اٹھا نہیں رکھا تھا کہ جب تک وہ غور و فکر سے انسان کو عاقل قرار نہ دے لیں اس وقت تک اس کو اپنی اس خصوصیت کا احساس ہی نہ ہو پائے۔ بلکہ جس وقت اس نے اس کو دو ٹانگیں بخشی تھیں اور اس قابل بنایا تھا کہ ان کے بل پر دو دراز کی منزلوں تک پہنچ سکے۔ اسی وقت اس نے اس کو ایک سوچنے والا بھیجا بھی عطا کیا تھا کہ جس کے ذریعہ یہ دور کی کوڑی لاسکے۔ اور اسی وقت اس کے دل میں اپنی معرفت کا خیال بھی ڈال دیا تھا۔

ابن سینا کا اعتراف۔ ابن سینا تعریف حد کی ان نارسائیوں کو محسوس کیا ہے چنانچہ اپنی مشہور کتاب ”الاشفا“ میں انہوں نے کہا ہے کہ کبھی کبھی تعریفات سے سوائے ذہنی تبنیہ کے اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ منطق مفہوم دہیے میں کہ زمین میں ان کا ایک نقشہ ضرور پایا جاتا ہے۔ لیکن اگر الفاظ و حروف اور اوصاف و حدود سے ان کی حقیقہ کا یہ اٹل نمونہ چاہیں تو نہیں کر سکتے۔ مثلاً ”موجود“ کا ایک مفہوم ہے ”شیء“ کا ایک تصور ہے۔ اور ضروری

ویدیہ کا ایک مطلب ہے جسے ہم سب جانتے بوجھتے ہیں۔ لیکن اگر الفاظ و پیرایہ بیان کے تنوعات اور بولچلونیوں سے ہم ان مفہیم کو ادا کرنا چاہیں تو وہ خود اس نقشہ سے زیادہ واضح نہیں ہو سکتے کہ جو پہلے سے ذہن میں موجود ہے۔ مثال کے طور پر "شی" کی حقیقت پر غور کیجئے۔ منطقیوں نے اس کی تعریف یوں بیان کی ہے کہ جس کے بارہ میں کچھ کہہ سُن سکیں یا جس کا کچھ آتا پتہ نہ بنا سکیں۔ ان کی اپنی اصطلاح میں 'الذی یصح عنه الخیر' شی کی صحیح صحیح تعریف ہے مگر دریافت طلب یہ چیز ہے کہ اس تعریف سے حاصل کیا ہوا "الذی" سے کیا مراد ہے؟ یعنی جس کے بارہ میں جو آپ فرما رہے ہیں۔ تو آیا خود اس "جس" کی حقیقت غیر شے کے تصور کئے ہوئے سمجھ میں آ سکتی ہے پھر کہنا سننا یا "آتا پتہ" یا خبر ایسے الفاظ کا مفہوم کیا ایسا مستقل بالذات ہے کہ شے کو علیحدہ رکھ کر سمجھا جاسکے۔ اسی طرح بتانا یا خبر دینا، خود شے سے بھی زیادہ غیر الفہم ہے سوال یہ ہے کہ کیا بتانا؟ اور کس کی خبر دینا؟

اس تعریف کا تجزیہ کیجئے، تو صاف معلوم ہوگا کہ آپ نے شے کی جو تعریف بیان کی ہے وہ دراصل یہ ہے کہ شے وہ شے ہے کہ جس کے بارہ میں ہم کچھ کہہ سُن سکیں۔ کیا تعریف الشی بنفسہ اسی کو نہیں کہتے۔ اور یہ تعریف کا عیب نقص نہیں؟

تعریفات کی غرض و غات { غرض علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک تعریف وعد کے متعلق صرف یہ ادعا غلط ہے وضاحت و تمیز ہے! } کہ یہ کاشف حقیقت ہے، یا اس سے کسی شے کی ماہیت (ESSENCE) پر روشنی پڑتی ہے۔ البتہ اس سے ان کو بھی انکار نہیں کہ فی الجملہ اس سے وضاحت ضرور ہوتی ہے، اور ایک گونہ تمیز قطعی حاصل ہوتا ہے۔ اور اس باب میں یہ حق بجانب بھی ہیں۔ لیکن اس سو غرض کے بعد منطق کا قصور رفیع قائم بھی رہ پاتا ہے یا نہیں۔ اور سینکڑوں برس سے علوم و فنون میں اس کا جو درجہ ہے اس کے لئے کوئی وجہ جواز بھی باقی رہتی ہے یا نہیں؟ اس کی ذمہ داری قبول کرنے کی ذمہ داری ان پر عائد نہیں ہوتی۔

منطق لسانیات کی { ان کے نزدیک تو معلوم ہوتا ہے کہ منطق کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ لسانیات ایک شاخ ہے } کی ایک شاخ ہے۔ جس میں الفاظ و حروف یا قضایا و مقدمات کے اطلاقات سے بحث کی جاتی ہے۔ اور یہ بتایا جاتا ہے کہ جہاں تک نفس زبان کا تعلق ہے، معانی و فکر کا صحیح صحیح سانچہ کیا ہو سکتا ہے؟ یہی سبب ہے کہ انہوں نے تعریفات و حدود پر خالص لسانیاتی نقطہ نگاہ سے اظہار خیال کیا ہے۔ اور بتایا ہے کہ نہ تو یہ ضروری ہے کہ ہمیشہ ماہو سے مراد کسی چیز کی حقیقت دریافت کرنا ہی ہو اور نہ ہی ضروری ہے کہ اس کے جواب میں جو کچھ کہا جائے اس میں دائماً ماہیت و جو ہر شے ہی سے تعرض کیا گیا ہو۔ بلکہ اس کے برعکس ماہو سے مقصود مسائل کا عموناً یہ ہوتا ہے کہ وہ کسی شے کے بارہ میں وضاحت چاہتا ہے اور جواب دینے والا اس سلسلہ میں اس کی رہنمائی کا فرض انجام دیتا ہے۔

وضاحت و تمیز کسی { پھر ان کے نزدیک اس وضاحت سے متعلق یہ نکتہ خاص قابل غور ہے کہ یہ کوئی ایک ایک ہی شئی کا نام نہیں { ہی بندھی مکی شئی نہیں۔ بلکہ عرف و وضع اور سائل کے نقطہ نظر کے اختلاف سے یہ مختلف روپ اختیار کرتی رہتی ہے۔ اور اس کے اطلاق کے دائرے بدلتے رہتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص یہ پوچھتا ہے کہ خمر کیا ہے؟ تو ہو سکتا ہے کہ وہ شراب کی حقیقت سے واقف ہو، مگر لفظ خمر کے معنی سے ناواقف ہو۔ اور اس کی غرض محض یہ ہو کہ وہ اس لفظ کا کوئی جانا بوجھا مترادف معلوم کرنا چاہتا ہے۔ اس کو جواب میں بتایا جائے گا کہ خمر عمار کو کہتے ہیں۔ بادہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور رقیق و شراب وغیرہ اس کے معروف نام ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ پوچھنے والا فقہی و دینی فطرت کا مالک ہو۔ اور اس کا منشا یہ معلوم کرنا ہو کہ شراب حلال ہے یا حرام ہے۔ اس پر اس کی حرمت واضح کی جائے گی اور حرمت متعلق آیات و احادیث پڑھ کر سنائی جائیں گی۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ سائل علم کیلئے دلچسپی رکھتا ہو اور دریافت یہ کرنا چاہتا ہو کہ اس کے اجزاء کی ترکیب کیا کیا ہیں؟ اس صورت میں ظاہر ہے کہ کیمیاء کی اصطلاحوں میں اس سے گفتگو کی جائے گی۔ اور بتایا جائے گا کہ یہ آتش سیال کن کن اجزاء سے ترکیب پاتی ہے۔ غرض ماہو کا جواب دینے سے پہلے یہ دریافت کرنا ہو گا کہ سائل کا عندیہ کیا ہے۔ اور جواب اس عندیہ کے مطابق ہو گا جس میں کہ اختلاف و تنوع کی بہر حال گنجائش ہے۔

پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ اس تمیز و وضاحت تک پہنچنے کا ایک ہی لگانا بندھا جنس و فصل کا طریق ہو۔ بلکہ بسا اوقات کسی حقیقت کی منطقی تصویر کشی سے یہ کہیں بہتر ہوتا ہے کہ سائل کے سامنے دریافت طلب چیز سے ملتی جلتی اشیاء کا ذکر کیا جائے۔ اور ان میں جو تشابہ اور تماثل ہے اس کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی جائے۔ اس طریق سے بغیر وضعی و اصطلاحی تکلفات میں پڑے۔ انسان کسی شے سے متعلق مطلوبہ علم حاصل کر لینے میں زیادہ آسانی سے کامیابی حاصل کر لیتا ہے۔ اور اس کو قطعی اس بات کی ضرورت نہیں رہتی کہ فہم و فکر کی قدرتی رفتار اور طریق پر وضع و تکلف کی قدغن عائد کرے۔

یہ ہیں اختصار کے ساتھ وہ اعتراضات جن کا علامہ نے حدود و تعریفات کے سلسلہ میں جا بجا ذکر کیا ہے۔ ایک اہم اعتراض تعریف کا یہ { لیکن ہمارے نزدیک تعریف و مد پر سب سے اہم اعتراض یہ ہے کہ اسلوب فرسودہ نظریہ پر مبنی ہے { حقائق اشیاء کے بارہ میں وضاحت و تمیز کا یہ اسلوب اس فرسودہ مفروضہ پر مبنی ہے کہ اس عالم کون و مکان کی ہر شے ساکن ہے۔ اور حقائق اشیاء میں تغیر و ارتقاء کا ہمہ گیر قانون جاری و ساری نہیں۔ حالانکہ موجودہ سطح ذہنی اس مفروضہ کو ماننے کے لئے تیار نہیں۔ اور اگر ارتقاء و تغیر کا یہ اٹل قانون صحیح ہے جیسا کہ سب مانتے ہیں، تو پھر کسی شئی کی تعریف کے معنی یہ ہونگے کہ وہ ارتقاء

و تفریق کے صرف ایک مرحلہ اور ایک کردی کی ترجمانی کرتی ہے تمام مراحل اور تمام کڑیوں کی تشریح و وضاحت نہیں۔ مثال کے لئے مذہب کو لیجئے، اس پر تبدیلیوں کے متعدد دور گزرے ہیں۔ چنانچہ پہلے یہ صرف ایک سادہ قبیلوی طریق حیات سے تعبیر تھا۔ جس کے نظام عقائد و عمل میں کوئی پیچیدگی اور پھیلاؤ نہیں تھا۔ پھر جب مختلف قبائل کا میل جول بڑھا تو اس میں قومیت کا تصور پیدا ہوا، اور عقائد و اعمال ایک خاص سانچے میں ڈھلنے لگے۔ اور جب مختلف قوموں کے فکری دھاروں نے خیالات و افکار کے تنوعات کو گھسایا، تو اس سے ہمہ گیریت یا آفاقیست کا رنگ پیدا ہوا اور فکر و عقیدہ اور عمل و عادت نے تہذیب و تمدن کی خوشگوار تصویر پیش کی۔

پھر ارتقاء و تغیر کی گاڑی یہاں تک پہنچ کر رُک نہیں گئی بلکہ جب مذہب نے قبیلویت کے تنگ دائرے سے نکل کر ہمہ گیریت کے وسیع میدانوں میں قدم رکھا تو اس کے دوسرے پہلو اس سے متاثر ہونا شروع ہوئے اور بیسیوں اختلافی مسائل ایسے ابھرائے کہ جن سے مذہب میں نئے نئے رجحانات اور افکار نے جنم لیا۔ پھر یہ رجحانات و افکار باہم اس درجہ مختلف ہیں کہ ان سب کو سامنے رکھ کر کوئی ایک ہی جامع و مانع تعریف مذہب کی نہیں کی جاسکتی کہ جو ارتقاء کے اس سارے پھیلاؤ کو اپنے دامن میں سمیٹ لے۔

## مسئلہ اجتہاد

مصنفہ محو حیف ندوی  
قیمت دوپے اٹھ آنے

## اسلام کا نظریہ تعلیم

مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین  
قیمت ایک روپیہ

## عقائد و اعمال

مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی  
قیمت بارہ آنے

## تہذیب و تمدن اسلامی

مصنفہ رشید اختر ندوی  
حصہ اول قیمت آٹھ روپے۔ دوم چھ روپے۔ آٹھ آنے۔ سوم پانچ روپے۔ چار آنے

ادارۃ ثقافت اسلامیہ۔ م۔ کلب روڈ۔ لاہور

## مطبوعاتِ ادارہ

ادارۃ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض کے لئے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سر نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا عالمگیر ترقی پذیر اور معقول نقطہ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جاسکے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورِ حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے دانی اور ملکانی عناصر اور تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ اس ادارہ کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ اسلام ایک ارتقاء پذیر تصورِ حیات ہے جس کی بنیادیں اٹل اور ناقابلِ تغیر ہیں۔ لیکن جس کے تفصیلی قوانین میں بلحاظ حالات ترمیم و تبدیلی ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ ایسی ترمیمات اور تبدیلیاں انہی اصولوں پر مبنی ہوں جو بنیادِ اسلام ہیں۔ اس طرح یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر اسلامی معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقاء حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے متعین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم اور محققین، تالیف کے کام میں مشغول ہیں جو زندگی کے مختلف مسائل پر اسلامی نقطہ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں۔ ان حضرات کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان کی فہرست ”ثقافت“ کے پیش نظر شمارہ میں صفحہ ۷۷ پر شائع کی جا رہی ہے ان کتابوں کی اشاعت سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کائناتے منظر عام پر آگئے ہیں۔ اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفرین مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے ادارہ کی ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ اور پاکستان کے صوبوں اور مرکز کے تعلیمی ادارے بھی ان مطبوعات کی اہمیت اور افادیت کو محسوس کرتے ہوئے ادارے کی معاونت فرما رہے ہیں۔

ادارہ نے ان مطبوعات کی ایک ایسی فہرست بھی شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں:

**منیجر ادارۃ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور**



## عید کے موقع پر کارآمد تحفہ دیجئے

پاکستان سیونگس سرٹیفکیٹس ٹرسٹ، ترین تحفہ ہے



بے مصرف تحفوں میں روپیہ ضائع کرنا کی بجائے

اپنے عزیزوں اور دوستوں کو

ایسا مفید تحفہ دیجئے جس کی قدر و قیمت

بڑھتی رہتی ہے۔

# پاکستان سیونگس سرٹیفکیٹس

۱۱ فیصدی منافع۔ انکم ٹیکس معاف۔ ڈاکخانوں۔

سیونگس بیورو اور مقررہ ایجنٹوں سے مل سکتے ہیں!

## انگریزی

اردو

- ۱۔ اسلامک آئیڈیالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم ایم۔ اے۔ ایل۔ ایل۔ بی۔ بی۔ ایچ ڈی)
- ۲۔ فنڈیشنل ہیومن رائٹس (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم ایم۔ اے۔ ایل۔ ایل۔ بی۔ بی۔ ایچ ڈی)
- ۳۔ دی فیلوسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ بی۔ ایچ ڈی)
- ۴۔ محمد دی ایجو کیٹر (مصنفہ رابرٹ گلک)
- ۵۔ اسلام اینڈ قہر گریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
- ۶۔ دین ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
- ۷۔ اسلام اینڈ کمیونزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم ایم۔ اے۔ ایل۔ ایل۔ بی۔ بی۔ ایچ ڈی)

## اردو

- ۱۔ عظیم الشان (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
- ۲۔ اسلام میں خواتین (خواتین عباد اللہ اختر)
- ۳۔ اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواتین عباد اللہ اختر)
- ۴۔ اسلام کا سماجی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
- ۵۔ اسلام کی تعلیم (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
- ۶۔ اسلام کی تعلیم (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
- ۷۔ اسلام کی تعلیم (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
- ۸۔ اسلام کی تعلیم (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
- ۹۔ اسلام کی تعلیم (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
- ۱۰۔ اسلام کی تعلیم (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)







در مطبوعات

## افکار غزالی

مصحفہ محمد حنیف قزوینی

قیمت سات روپے

## اسلام اور رواداری

مصحفہ رئیس احمد جعفری

قیمت چھ روپے

## حیات محل

مترجمہ ابو یحییٰ امام خاں

قیمت اٹھارہ روپے بارہ آنے

## طب العرب

مترجمہ علی احمد فیروا سطلی

قیمت چھ روپے

## ملفوظات روحی

مترجمہ عبدالرشید نسیم

قیمت چھ روپے

## اور موسیقی

مصدقہ شاہ پہلو ازوی

تین روپے چار آنے

## مقام انسانیت

محمد مظہر الدین صدیقی

قیمت ایک روپے

## مائر لاہور

مصحفہ سید حامی فرید آبادی

قیمت تین روپے

## بدل

مصدقہ سید محمد علی اختر

قیمت چھ روپے

مکتبہ اسلامیہ کتب

# نقشہ

لاہور

ماہنامہ

ادارہ تحریر

جون ۱۹۵۷ء

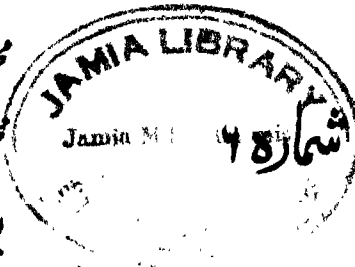
ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مدیر مسئول

محمد حنیف ندوی  
محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار

رئیس احمد جعفری

شاہد حسین رزاقی



20 JUN 1957

فی پوچہ

بارہ آنے

جلد ۴

سالانہ

آٹھ روپے

ناشر: ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

## ترتیب

۳	.....	تاثرات
۷	ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم	اسلام کا بنیادی عقیدہ
۱۹	جناب ڈاکٹر عبدالوہاب عزام	بے بیگ اللہم بے بیگ
۲۵	بشیر احمد ڈاڈ	مانی اور اس کا فلسفہ اخلاق
۳۷	محمد جعفر شاہ پھلواروی	مولانا احمد امجد شاہ مدرسی
۴۳	محمد حنیف ندوی	طعامات غزالی
۴۹	شاہ حسین زراقی	سنوسی تحریک
۵۵	تشریح حدیث	حسن خلق
۵۹	م-ج	تلاوت قرآن اور ایصالِ ثواب
۷۳	.....	مطبوعاتِ ادارہ

# تاثرات

## معارف کے ادارۂ تحریر سے!

مٹی کے گھٹے کے "معارف" میں ہماری ایک کتاب "مسئلہ اجتہاد" کو ہدف تنقید ٹھہرایا گیا ہے۔ ہم اس تو جعفری پر خوش ہیں۔ خدا کا شکر ہے کہ علماء کے ایک سنجیدہ حلقے نے اس طرح کے علمی مسائل کو بھی درخور اعتناء سمجھا ہے۔ یہ کتاب چار پانچ سال ہوتے ہیں ہمارے ادارہ نے شائع کی تھی، اور معارف سے لے کر تھانہ بھون کی تمام شاخوں تک نے اس زمانے میں اس پر کچھ اس حزم و احتیاط سے تبصرہ کیا تھا کہ ان کے قارئین کو اس کے مشمولات کا ہلکا سا اندازہ بھی دے ہو سکے۔ اور وہ یہ بالکل نہ جان پائیں کہ اس میں اصول فقہ کے اہم مسائل کا جدید نقطہ نظر سے جائزہ لیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ زمانے کے بدلتے ہوئے حالات میں ہمارے غور و فکر کی بنیادیں کیا ہونی چاہئیں اور ہمیں اپنے فقہی مسائل کو کیونکر حل کرنا چاہئے۔ ان نیم دلانہ اور حد درجہ تشنہ تبصروں سے ہمیں مایوسی ہوئی۔ اس لئے نہیں کہ تصنیف و تالیف کے ان اجارہ داروں سے ہم مدح و ستائش کے متمنی تھے، یا اس غلط فہمی میں مبتلا تھے کہ یہ حضرات حلقہ مقدسین سے باہر کے لوگوں کی فکری کاوشوں کو سراہنے کا بھی حوصلہ رکھتے ہیں۔ بلکہ مایوسی کی اصلی وجہ یہ تھی کہ اس کتاب میں ہم نے ایسی جسارت کا ارتکاب کیا تھا کہ جو پر زور تردید کی متقاضی تھی۔ یعنی عام تقلیدی جگر بند یوں سے الگ ہو کر ہم نے نفس مسئلہ کے جملہ پہلوؤں سے متعلق اپنی رائے کا اظہار کیا تھا۔ اور اجتہاد کو نبی آسان شکل میں پیش کیا تھا۔ لہذا فتوے کفو کے تو قطعی مزادارتے۔ مگر جب یہ تنہا پوری نہ ہوئی اور اس کے خلاف کوئی ہلکا مہم بھی نہ ہوا اور سوچی سمجھی پالیسی کے مطابق الفقہان، معارف اور صدق جدید نے نگاہ غلط انداز ڈال کر آگے بڑھ جانے کی روش اختیار کی۔ تو ہم سمجھے کہ گردہ طلا میں بولے دے کے یہ خصوصیت تھی افسوس اور یہ بات! کہ وہ بھی حاتی رہی کئی سال کے بعد اب معارف کے حلقے میں اس کتاب کی خطرناکیوں کو محسوس کیا گیا ہے۔ الحمد للہ۔ اس الثقافت خاص کے لئے ہم بے حد ممنون ہیں۔ اس کا مناسب جواب انشاء اللہ لکھا جائے گا۔ ذرا مضمون کو مکمل ہونے دیجئے۔ اور پوری تفصیلاً کو ایک شعبہ نثر پر سامنے آنے دیجئے۔ تاکہ ہم معلوم تو کر سکیں کہ مولانا حافظ نجیب اللہ صاحب ندوی کہنا کیا چاہتے ہیں؟ کیونکہ اس قسط کا جہاں تک تعلق ہے ہم مطالعہ کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ کچھ نہ تمام سی ہے، اور اس میں پریشان خیالی، غصہ اور الجھاؤ زیادہ ہے۔ اور محقولیت و استواری، موضوع کی پابندی، یا منطقی ربط جو کسی عقیدہ کا لازمی جزو ہونا چاہئے بڑی حد تک مفقود ہے۔ اس سے پہلے کہ جواب اور جواب انجواب کی یہ مہم شروع ہوا اور ہم

اس تنقید کے طول و عرض کا جائزہ لیں، معارف کے ادارہ تحریر کی خدمت میں چند گزارشات پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں:

(۱) سب سے پہلے علایانہ تصوف نے آپ لوگوں کے دل میں جو ایک قسم کا پندار تقدس پیدا کر دیا ہے اس کو دماغ سے نکالئے، اور ایک سیدھے سادے مسلمان کی طرح دوسروں کے بارہ میں بھی حسن ظن رکھئے۔ اور یہ سمجھئے کہ دارالمصنفین یا تھانہ مجون سے باہر بھی کچھ لوگ ایسے ہو سکتے ہیں کہ جو اسلامی مسائل پر دیا شذاری اور اخلاص سے گفتگو کر سکیں۔ یہ اس بنا پر ہم کہہ رہے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ اندازِ تنقید نہایت درجہ قابلِ اعتراض ہے، کہ ادارہ ثقافت اسلامیہ کے رفقاء اپنی دینی ذمہ داریوں کو محسوس نہیں کرتے اور ان کے سامنے کوئی نصب العین بجز اس کے نہیں ہے کہ حکمرانوں کی خوشنودی کو مدنظر رکھیں۔ یا جدید طبقہ کے رجحانات و تصورات کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے جدوجہد کریں یا اس انداز کے طعن و تشنیع کے جواب میں ہم بھی بہت کچھ کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ ہم ذاتی طور پر جانتے ہیں کہ مقدسین کا یہ طائفہ جب کراچی کے ساحل پر قدم دھرتا ہے، تو کن کن آرزوؤں و تمنائوں کے ساتھ یہ پاکستان کے چکر کاٹتا ہے۔ کہاں کہاں ٹہرتا ہے کس کس کی خوشامد کرتا ہے۔ اور ہوس مال و جاہ ان کو کشاں کشاں کہاں کہاں لئے لئے پھرتی ہے۔ یہ ساری داستان ہمیں معلوم ہے۔ اس لئے تقدس و اخلاص کی اس دھونس سے ہم مرعوب ہونے والے نہیں بحث و تبادلِ خیال کی پہلی شرط یہ ہے کہ تنقید کے پہلو بہ پہلو دوسروں کی خوبیوں کا بھی کمال کرا عتراف کیا جائے اور جائز حد تک ان کی خدمات کا، تعریف کی جائے۔ اس سلسلہ میں دل میں ادنیٰ سا تعصب بھی تو حامل نہیں ہونا چاہئے۔ اور اپنے لئے ذرا سی سبکی بھی تو محسوس نہیں کرنا چاہئے۔ اچھا خیال، اچھا شعور اور اچھی تصنیف پر کسی کا اعادہ نہیں اور ہماری تمیت کا معاملہ تو ادارہ ثقافت اسلامیہ کی تینس چالینس آر دو انگریزی کی مختلف النوع تصنیفات شاہد ہیں۔ کہ ہمارے سامنے اچھا و اسلام کے سوا اور کوئی نصب العین نہیں ہے۔ ہم جو کچھ چاہتے ہیں وہ مختصر صرف یہ ہے کہ مسلمانوں کو یہ بتائیں کہ ہمارے اسلاف نے قانون، فقہ، علوم عقلیہ اور تہذیب و ثقافت کے میدانوں میں کیا کیا کارہائے نمایاں انجام دئے ہیں۔ اور ان کی روشنی میں ہمیں کن کن سمتوں میں اپنے قدم بڑھانا چاہئیں۔ یہ مقاصد اگر قابلِ اعتراض ہیں اور برے ہیں، تو ہم مجرم ہیں اور سزا چاہتے ہیں اگر یہ مقاصد قابلِ اعتراض نہیں ہیں اور اس لائق ہیں کہ ان کی تکمیل کے لئے ہم کمر کام کیا جائے۔ تو پھر آپ کو نص اپنے حلقہ کے تاثرات معاندانہ سے مجبور ہو کر ایسے سستے قسم کے اعتراضات سے پرہیز کرنا چاہئے۔ اور بحث کے دائروں کو نفس مسئلہ کی تفصیلات تک ہی محدود رکھنا چاہئے۔

(۲) یہ بھی ضروری ہے کہ بحث کی سطح کو اونچا رکھا جائے۔ ہمارے اس معاشرہ میں جس میں کہ ہم رہ رہے ہیں، بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں اور زندگی کا پرانا ڈھانچہ یکسر بدل گیا ہے۔ اور کچھ ایسے ایسے نئے نئے سوالات ابھر آئے ہیں جن کی مثال فقہ و قانون کی پورانی تاریخ میں نہیں ملتی۔ اس لئے ان سوالات پر غور کرتے وقت نور الانوار

کام نہیں دے گی، اور نہ اصول و فقہ کی درسیات سے بات بنے گی۔ یہ مباحث جن کو کہ جدید تقاضوں نے جنم دیا ہے، گہرائی فکر اور مخصوص ذہنی صلاحیت چاہتے ہیں۔ پھر اس اصول کو بھی ذہن میں رکھئے کہ ایک مسئلہ صرف فقہی قدر و قیمت ہی کا حامل نہیں ہوتا، بلکہ اس کا تعلق زندگی کے دوسرے گوشوں سے بھی ہوتا ہے۔ اور ان تمام گوشوں کا زیر بحث لانا بھی اتنا ہی ضروری ہے جتنا یہ دیکھنا ہے کہ فقہی پیمانوں اور معیاروں کے اعتبار سے اس کی کیا اہمیت ہے؟ لیکن مولانا حافظ محیب اللہ صاحب ندوی کر لیجئے ہیں کہ بجائے کسی ایک مسئلہ کی پوری پوری تحقیق کے، ادھر ادھر کے حوالے جمع کر رہے ہیں، اور مقالہ کو خواہ مخواہ طول دے رہے ہیں۔ اس میں کیا علمی حصول ہیں، اور کن کن مفسطوں سے کام لیا گیا ہے ان کی نشان دہی ہم اپنے مضمون میں کرینگے۔

(۳) آخری اور نہایت ہی اہم بات جو ہندوستان کے ارباب علم کو ملحوظ رکھنی چاہئے وہ یہ ہے کہ پاکستان اور ہندوستان افکار و مسائل کے اعتبار سے بالکل ہی دو مختلف ملک ہیں اور دونوں کے نظریات حیات جدا جدا ہیں۔ ایک ملک اگر سیکرریاست کی ترجمانی کرتا ہے تو دوسرا اسلامی آئیڈیالوجی پر مبنی ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ پوری زندگی کو جدید اسلامی سانچوں میں ڈھالنا اس کا وہ مقصد ہے کہ جس کی بنیاد پر یہ معرض وجود میں آیا ہے۔ اور یہ مقصد اس وقت تک پورا ہونے والا نہیں جب تک کہ پوری فقہ اسلامی کا ہم وقت نظر سے جائزہ نہ لیں۔ اور یہ نہ دیکھیں کہ اس میں کون کون تبدیلیاں ممکن ہیں۔ اور کس حد تک اس کو موجودہ زندگی کے تقاضوں سے ہم آہنگ قرار دیا جاسکتا ہے؟ برخلاف ہندوستان کے کہ اس میں ان مسائل کی حیثیت مسائل حیات کی نہیں ہے، بلکہ محض نظری مسائل کی ہے۔ یہی نہیں بلکہ یہاں شاید ایک عرصے تک ان مسائل کی اہمیت کو محسوس نہیں کیا جائے گا، اور پرانی آرتھوڈکسی ہی کا دور دورہ رہے گا۔

اس کا یہ مطلب ہوگا کہ ہم اگر پاکستان میں ایسی علمی فضا پیدا نہیں کرتے کہ جس میں لوگ آزادی فکر سے اپنی مشکلات پر قابو پاسکیں، اور اپنی زندگی کا ایک پنج مقرر کر سکیں۔ اور اگر شادی بیاہ سے لے کر اقتصادی و سیاسی زندگی کی تفصیلات تک اسلامی اصولوں کی روشنی میں غور نہیں کرتے، اور اپنی مملکت کو ایک اسلامی مگر عصری اور ترقی پذیر مملکت بنانے میں اس کا ہاتھ نہیں بٹاتے تو ہم اپنے فرائض منصبی کو انجام دینے میں بجرمانہ کوتاہی کرتے ہیں۔ گویا پاکستان کو اگر ایک نوونکی اسلامی مملکت بننا ہے۔ اور ایسا طریق حیات اپنانا ہے جو اسلامی ہونے کے ساتھ ساتھ قابل قبول بھی ہو، تو اس کے لئے اہل علم کی ایک جماعت کو اپنی خدمات بہر حال وقف کر دینا ہونگی۔ اور نہایت دلجمعی سے لوشہ لازم کی پرواہ کئے بغیر حقہ جدید کی تشکیل کے سلسلہ میں اپنی مساعی کو جاری رکھنا ہوگا۔ ہندوستان اور پاکستان میں یہی وہ خیالات و مسائل کا فرق ہے جس کو نظر انداز کر دینے سے غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اور سمجھایا جاتا ہے کہ ادارہ ثقافت اسلامیہ خدا خواستہ محض شوقی تجدید سے متاثر ہو کر فرقہ کے بارہ میں لب کشائی کرتا ہے اور نئی نئی باتیں کہتا ہے۔ حالانکہ



وہ انہیں مسائل پر گفتگو کرتا ہے جو اس کے اپنے ملک کے بنیادی مسائل ہیں اور جن مسائل کا حل کرنا اسلامی معاشرہ کے احیاء کے نقطہ نظر سے نہایت ضروری ہے۔ چنانچہ عالمی کمیشن کے ضمن میں جن اصلاحات کی سفارش کی گئی، ان کا تعلق ہمارے حقیقی مسائل سے ہے، ہماری عملی دشواریوں سے ہے، اور زندگی کے ایسے نقشہ سے ہے کہ اگر اس میں رد و بدل نہ کیا جائے تو عالمی زندگی میں جہالت کی وجہ سے جو بگاڑ پیدا ہو گیا ہے، کسی طرح بھی اس کی اصلاح نہ ہو سکے گی۔

اس گزارش سے یہ نہ سمجھا جائے کہ ان مسائل سے متعلق ہم ہندوستان کے ارباب علم کو اظہار خیال سے روک رہے ہیں یا ان کی مداخلت گوارا نہیں کرتے ہم جو کچھ کہنا چاہتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ وہ اگر اس نازک فرق کو ذہن میں رکھیں گے تو ہمارے موقف کے سمجھنے میں انہیں کوئی غلط فہمی نہیں رہے گی۔ اور وہ ہیں اس نوع کے بے بنیاد اور غیر ذمہ دار اندیشے نہیں دینگے کہ ہم مسلمانوں میں انتشار پھیلا رہے ہیں، یا مغربی تمدن کی یہودیگیوں کے لئے وجود جو از تلاش کرنے میں مشغول ہیں۔ ہماری کتابیں، ہمارے مضامین اور زندگی کوئی ڈھکی چھپی چیز نہیں۔ ہر شخص جانتا ہے کہ ہم نے اس نوع کا کام عمر بھر کبھی نہیں کیا۔ ادارہ سے ہماری وابستگی یا انسلاک بھی محض اسی بنا پر ہے کہ جن مقاصد کی تکمیل کے لئے یہ قائم ہوا یا معرض وجود میں آیا ہے۔ وہ بعینہ وہی ہیں جو ہمارے اپنے مقاصد ہیں۔ جن کی تکمیل پر پاکستان کا فکری و عملی استحکام موقوف ہے۔ اس لئے حکومت اگر اس کی مدد نہ بھی کرتی، اور امداد کی شکل میں ایک متعین رقم اس کو نہ دیتی، تب بھی ہماری مساعی کا یہی رُخ ہوتا۔ یا کبھی کسی وجہ سے اس کی مالی امداد سے دستکش ہو جائے، تب بھی ہم اس نصب العین کے لئے برابر کام کرتے رہیں گے۔ کیونکہ ہم دیا نتداری سے محسوس کرتے ہیں کہ پاکستان بن جانے کے بعد ہماری ذمہ داریاں بڑھ گئی ہیں اور ہماری سرگرمیوں کی نوعیت بدل گئی ہے۔ اب اگر اس کو ایک مثالی اسلامی مملکت میں نہ بدلا گیا اور یہاں کے معاشرہ کی مذہبی و عملی اصلاح کے بارہ میں نہ سوچا گیا تو وہ تمام قربانیاں اور کوششیں رائیگاں جائیں گی جو اس کے لئے کی گئیں۔

مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی کو چاہئے کہ ان نکات پر غور فرمائیں۔ اس کے بلند جو کچھ بھی لکھیں گے، انشاء اللہ ہم اس کا خیر مقدم کریں گے۔

محمد حنیف ندوی

## اسلام کا بنیادی عقیدہ

ہر نظریہ حیات ایک بنیادی عقیدے پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ بنیادی عقیدہ اصل یا جڑ ہوتا ہے۔ اس جڑ میں سے جو درخت اُگتا ہے اس میں بے شمار شاخیں نکلتی ہیں اور ہر شاخ میں سے کثیر تعداد میں پتے نکلتے ہیں۔ یہ اصل ثابت اور قائم ہوتی ہے شاخیں اور پتے سوکھتے اور جھڑتے ہیں۔ ان پر خزاں اور بہار کا عمل ہوتا ہے۔ فروع میں تجدد اور تغیر درخت کی حیات کے بقا اور اتقا کا باعث ہوتا ہے۔ روحانی زندگی کو بھی قرآن کریم نے ایک درخت ہی سے تشبیہ دی ہے جس کی اصل ثابت رہتی ہے اور اس کی فروع زمین سے لے کر آسمان تک پھلتی ہیں۔

سوال یہ ہے کہ وہ کلمہ طیبہ کیا ہے جو اس طرح کا ثابت و دوام رکھتا ہے۔ یہی کلمہ اصل دین اور اصل اسلام ہو گا۔ یہی وہ حقیقت حیات ہو گا جس سے تمام ہستی کی توحید ہو سکے اور جو وجود حقیقی اور ارتقائے حیات کا ضامن بن سکے۔ یہ کلمہ ایسا ہو نا چاہئے جس کا عقیدہ عقل اور فطرت اور مشاہدے کی شہادت سے استوار ہو جو کسی فرد کا تصور یا دہم نہ ہو جس پر یقین کرنے کے لئے کو را نہ اعتماد کا تقاضا نہ کیا جائے جو فطرت کی گہرائیوں میں سے ابھرے اور فطرت کے مناظر و حوادث ہر قدم پر اس کی توثیق کرتے رہیں۔ فطرت کے تمام تقاضے اس سے بطریق احسن پورے ہو سکیں۔ یہ عقیدہ ہر قسم کی حکمت کی اساس ہو۔ تمام مسائل حیات کی گتھیاں اُس سے سلجھ سکیں، حکمت نظری اور حکمت عملی یا علم اور اخلاق کے اصول اس سے مستنبط ہو سکیں۔ زندگی کی لامتناہی کثرت اس ایک کلمے کی وحدت میں پروٹی جا سکے، وہ کلمہ زندگی کے ادراک پر لیشاں کا شیرازہ بند ہو، اس کے اندر جو حقیقت مضمر ہو وہ حیات جسمانی، حیات مادی، حیات اخلاقی اور حیات روحانی سب پر حاوی اور سب میں جاری و ساری ہو۔

از روئے اسلام یہ عقیدہ یا کلمہ طیبہ توحید ہے۔ قرآن نے اسی کو اصل دین قرار دیا ہے۔ دین کے باقی تمام ارکان، تمام شریعت، تمام شعائر، تمام عبادات، تمام اصولِ معاش اور عقائدِ معاد اس عقیدے کی شاخیں اور پتے ہیں۔

شرائع میں اختلاف اور تبدیلی ہوتی رہی ہے۔ عبادت کے طریقے کم و بیش مختلف ہو سکتے ہیں، اخلاقی اصول کے ہنگامی اطلاق میں اضافی تغیر ہو سکتا ہے، سیاست کے انداز حالات کے تغیر کے ساتھ بدل سکتے ہیں لیکن اس کلمہ طیبہ اور اس اصل ثابت میں کوئی بنیادی تغیر نہیں ہو سکتا۔ تمام قرآنِ شریک کے خلاف ایک مسلسل جہاد اور توحید کے

دلائل کی تکرار ہے۔ قرآن کی تعلیم یہ ہے کہ اگر یہ عقیدہ کسی کے دل میں اچھی طرح گھر کر جائے، تو وہ حقیقتِ حیات سے آشنا ہو جاتا ہے باقی تمام ثانوی حقائق ایک منطقی لزوم کے ساتھ اس میں سے خود بخود سرزد ہونگے۔ قرآن کریم کی تعلیم کے علاوہ اس کی تائید میں بعض صحیح احادیث سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے کہ رسولِ کریمؐ اسی عقیدے کو بنیادِ دین اور دینِ دین سمجھتے تھے۔ اس ضمن میں وہ احادیث خاص طور پر روشنی ڈالتی ہیں۔ ایک کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ ہیں کہ رسولِ کریمؐ نے ان کو اپنی ایک نشانی دی اور فرمایا کہ جاؤ اس کا اعلان کرو کہ جس نے لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کہا اس کی نجات ہوگئی۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ نبی اکرمؐ نے حضرت ابوذرؓ سے کہا کہ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ قَدْ خَلَّ الْجَنَّةَ۔ جس نے توحید کا اقرار کیا کہ خدا کے سوا کوئی دوسرا معبود نہیں، وہ جنت میں داخل ہو گیا۔ ابو ہریرہؓ کے سپرد کردہ پیغام کے عوام تک پہنچانے میں حضرت عمر فاروقؓ حائل ہوئے۔ اور دوسری حدیث میں ہے کہ حضرت ابوذرؓ غفاریؓ کو اس تعلیم نے بھنور دیا۔ واقعہ یہ نہیں تھا کہ حضرت عمر فاروقؓ نفوذِ باللہؐ اس کو درست نہ سمجھتے تھے۔ ان کو فقط یہ خطہ ہو کہ عوام میں سے بہت سے لوگ یہ سمجھ بیٹھیں گے کہ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کہا اور چھٹی ہوگئی۔ وہ محض اقرار باللسان کو کافی اور منطقی سمجھ لیں گے اور اسلام جو نظامِ اخلاق اور ضابطہٴ شریعت قائم کرنا چاہتا ہے اس کو اختیار یا غیر ضروری سمجھ کر اس کی طرف سے غافل ہو جائیں گے۔ اگر توحید اقرار باللسان سے تصدیق بالقلب تک جا پہنچے تو اس شخص کی نظر میں اور اس کے نتیجہ کے طور پر اس کے عمل میں بھی ضرور ایک حیرت انگیز انقلاب ہو گا اور پوری اسلامی زندگی خود بخود اس میں سے شاخوں اور پتوں کی طرح پھوٹ پڑے گی۔ یہ بات سرسری زبانی اقرار سے پیدا نہیں ہو سکتی۔ حضرت عمر فاروقؓ کو بجا طور پر یہ خطرہ محسوس ہوا کہ سست عمل لوگ اس سے ناجائز فائدہ اٹھائیں گے اور ممکن ہے کہ بعض بد عمل لوگ بھی یہ سمجھ کر مطمئن ہو جائیں کہ توحید کا اقرار ہمارے تمام گناہوں کا کفارہ ہو جائے گا۔ اسی وجہ سے حضرت عمر فاروقؓ کی مصلحتِ بنی پر رسولِ کریمؐ معترض نہیں ہوئے حضرت ابوذرؓ کو یہ اعلان سن کر ایک دوسری طرح کا دھکا محسوس ہوا۔ وہ بجا طور پر اخلاقی عمل کو عقیدہٴ توحید سے کم اہم نہیں سمجھتے تھے انہوں نے براہِ راست رسولِ کریمؐ سے دو کبیرہ گناہوں کا ذکر کیا اور پوچھا کہ توحید کا اقرار کرنے والا اگر چوری کرے یا زنا کا مرتکب ہو تو کیا پھر بھی اس کی نجات ہو جائے گی۔ اس پر رسولِ کریمؐ نے فرمایا کہ ہاں پھر بھی ہوگی۔ یہ جواب سن کر حضرت ابوذرؓ اور زیادہ پریشان ہوئے۔ دوبارہ پوچھا۔ پھر جواب ملا کہ ہاں۔ تیسری دفعہ پھر اپنے شک کو اضطراب کے ساتھ دہرایا جس پر رسولِ اکرمؐ نے کسی قدر ناراض ہو کر فرمایا کہ ہاں حقیقت یہی ہے جو میں کہہ چکا ہوں۔ علی رغمِ انف ابی ذر۔

جس طرح حضرت ابوذرؓ اس سے پریشان ہوئے اسی طرح اکثر مومن آج تک اس سے مضطرب ہوتے ہیں۔ ہمارے نزدیک اس کی سادہ توجیہ یہی ہے کہ از روئے تقاضائے بشریت کسی وقت ایک موجد سے بھی معمولی کوتاہیوں سے براہ کر بیٹے گناہ بھی سرزد ہو سکتے ہیں۔ تمام موجدوں اور مومنوں کا ایمان اپنی قوت اور بصیرت کے لحاظ سے ایک

درجے کا نہیں ہوتا۔ انبیاء اور اولیاء سے چھوٹی چھوٹی کوتاہیاں اور غلطیاں سرزد ہوتی ہیں۔ کیونکہ خطا و نسیان بشریت کا تقاضا ہیں، لیکن ان کی روحانی بلندی اور استقامت کی وجہ سے کبائراثم کا سرزد ہونا ان کی فطرت کے لئے ایک امر محال ہو جاتا ہے۔ عام موجدوں کا درجہ اس سے بہت پست ہوتا ہے۔ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ عادی سائق اور عادی زانی نجات یافتہ ہو سکتے ہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ کبھی کبھار ایک مومن موجد سے بھی اس قسم کی لغزش سرزد ہو سکتی ہے۔ اگر وہ واقعی مومن ہے تو وہ پشیمان اور تائب ہوگا، خدا کے ہاں سچی توبہ کی قبولیت کا وعدہ ہے۔ اس کی عارضی لغزش سے اس شخص کی سیرت مستقل طور پر خراب اور تاریک نہیں ہوگی جس کی سیرت میں توحید سرایت کر چکی ہے وہ خدا کی رحمت سے بہرہ اندوز ہے۔ توحید سے انسان کی طبیعت میں ایک فطری راستی پیدا ہو جاتی ہے۔ سیدھی نرم لکڑی کو خارجی دباؤ سے عارضی طور پر تھوڑا بہت جھکا سکتے ہیں لیکن جب وہ دباؤ ہٹ جائے تو وہ دباؤ ہٹ جائے تو وہ خود بخود اپنی راستی پر واپس آ جاتی ہے۔ غفران اور رحمت اچھی سیرت ہی پر عمل کر سکتے ہیں۔

مذکورہ صدر احادیث کو بیان کرنے سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ اسلام عقیدہ توحید کو اصل دین قرار دیتا ہے اور اس عقیدے کی اہمیت کو تمام دیگر اعمال کے مقابلے پر زیادہ اساسی تصور کرتا ہے۔ تمام رسالت اسی عقیدے کی توضیح اور تقویت کا ذریعہ ہے۔

قرآن کریم اپنے آپ کو حکمت کی کتاب قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ حکمت سب سے بڑی نعمت ہے ومن یوت الحکمت فقد اوتی خیرا کثیرا۔ نئی کو بھی یہ حکم دیتا ہے کہ انسانوں کا تزکیہ نفس کر، ان کو یہ کتاب پڑھ کر سنا اور سمجھا اور اس تعلیم میں جو حکمت ہے اس کو ان پر آشکار کر کہ اب غور طلب بات یہ ہے کہ حکمت کیا چیز ہے اور توحید کے عقیدے کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے بعض اور الفاظ بھی ہیں جو لفظ حکمت کے قریب قریب مرادف شمار ہوتے ہیں۔ علم معقول یا عقل اور اہل مغرب کے ہاں سائنس کی اصطلاح مغربی حکیمانہ انداز فکر کو سائنٹیفک کہتے ہیں۔ علم و عقل کہیں یا حکمت اور سائنس دیکھنا یہ ہے کہ یہ کس انداز فکر کا نام ہے کیا یہ کوئی فطری میلان یا جلتی پیاس ہے۔ اس کی اہمیت کیا ہے ناس کا مقصد کیا ہے۔ اس کے اندر کیا بات ہے جس کی وجہ سے دین اس کو خیر کثیر کہتا ہے۔ قرآن کریم طرح طرح سے اس کی تلقین کرتا ہے کہ تدبیر و فکر اور عقل سے کام لو عقل سے کام نہ لینے والوں کو جانوروں سے پست درجہ دیتا ہے۔ ان کو گونگے، بہرے اور اندھے کہتا ہے۔ مشاہدہ کائنات پر بڑا زور دیتا ہے۔ اسلام اس کا قائل ہے کہ دنیا عالم اسباب ہے۔ اس میں تمام حوادث آئین کے زیر نگیں، علت اور معلول کی کڑیاں ہیں۔ کوئی واقعہ بحث یا باطل نہیں ہوتا جس کو محض اتفاق کہتے ہیں اس کا وجود کہیں کائنات میں نہیں۔ مشیت الہی اور حکمت الہی ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں اسلام سے قبل تمام مذاہب نے خوارقِ عادت یا معجزات و کرامات کو خدا کی خدائی اور رسوئوں کی رسالت کی حقیقت کا واحد ثبوت سمجھ لیا تھا اور یہ عقیدہ قائم کر لیا تھا کہ دین اور حکمت دو الگ الگ بلکہ متضاد چیزیں ہیں۔

دین کا تعلق مشاہدے اور عقل سے نہیں بلکہ بعض اُن دیکھی باتوں کو محض باعتبار پرمان لینا ہے۔

یہ تعلیم ادیان میں سب سے پہلے اسلام نے دی کہ فطرت کا مدار سنت اللہ پر ہے اور سنت اللہ میں کوئی تبدل و تغیر نہیں ہوتا۔ فطرت کے ثابت و قائم قوانین ہی سنت اللہ ہیں۔ لیکن فطرت اللہ اتنی ہی نہیں ہے جتنی حواس کو محسوس ہوتی ہے یا عقل جزوی یا عقل منطقی کی گرفت میں آتی ہے مگر فطرت اللہ لا محدود ہے تو ہر ذرہ ہزار عالموں میں بھی کوئی بات ایسی نہیں ہو سکتی جس کو فوق الفطرت کہہ سکیں۔ ہماری محدود فطرت اور محدود نظر کے لئے تو حاضر کم ہے اور غائب زیادہ۔ حاضر محدود ہے اور غائب لا محدود۔ لیکن خدائے بصیر و علیم کے ہاں تو سب کچھ حضور ہی حضور ہے۔ ظلمت کہیں نہیں تو رہی نور ہی نور ہے جو غیب ہمارے لئے غیب ہے وہ خدا کے لئے اندلی اور ابلی طور پر حاضر ہے۔ تمام فطرت لا قنایہ ایک خدائے واحد کی شان کا مظہر ہے۔ فطرت میں ہر چیز کا ہر دوسری چیز کے ساتھ براہ راست یا بالواسطہ ربط ہے۔

انسان کی عدم معرفت اور تنگ نظری نے جب فطرت کا مشاہدہ کیا تو اس کو حوادث کی کثرت نظر آئی۔ ان حوادث میں ان کو کوئی باہمی ربط نظر نہ آیا۔ وہ آگ کو ایک الگ حقیقت سمجھا اور پانی کو الگ۔ ہر واقعہ کو کسی ایک قادر مگر متلون ہستی کے ساتھ منسوب کر دیا۔ مینتس کروٹ عناصر و مظاہر و حوادث کے مینتس کروٹ دیوتا بنا ڈالے اور یہ دیوتا بھی کوئی منظم جماعت نہ تھے۔ دیوتا ایک دوسرے سے حسد اور بغض رکھنے والے ایک دوسرے سے متصادم اور برسر پیکار اور ان سب کے مقابلے میں انسان حقیر اور بے اختیار۔ اشرف المخلوقات اسی شرک کی وجہ سے احسن تقویم کے مرتبے سے افضل السافلین کے قعر مذلت میں جا گرا۔ جس کو خلیفۃ اللہ علی الارض بننے کے لئے خلق کیا گیا تھا اور جسے شمس و قمر اور شہر و حجر کی تسخیر کا کام سپرد کیا گیا تھا وہ خود ہی بے طرح مستقر ہو گیا۔ جسے حکمت و رحمت کی بنا پر خوف و حزن سے بالاتر ہونا تھا وہ ہر چیز کے سائے سے کانپنے لگا۔ موبہوم دیوتاؤں کو خوش کرنے کے لئے اپنی قربانی کرنے لگا۔ جو جانوروں کا گوشت کھانے سے راضی نہ ہوتے تھے، ان کو اپنے چپے بیٹوں کا گوشت کھلانے لگا۔ جہالت سے شرک پیدا ہوا اور شرک سے مزید جہالت اور جہالت و شرک نے مل کر اس کو ظالم بھی بنا دیا اور مظلوم بھی۔ اپنے اوپر ظلم کرنا دوسروں پر ظلم کرنے کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔ شرک سے اس نے اپنے اوپر ظلم عظیم کیا۔ اور اس ظلم نے اس کو کمال درجے کا ظالم بنا دیا۔ خلیفۃ اللہ علی الارض بننے کی صلاحیت والا انسان ظلم و مآ جھولا ہو کر خدا لان و خسران میں دست افسوس ہٹا رہا گیا۔

انسان میں حکمت و امان سے شروع ہوئی جہاں اس نے حوادث کی کثرت کو قوانین کی وحدت میں منسلک کرنا شروع کیا۔ عقل کا کام یہی ہے کہ وہ علت کو معلول کے ساتھ وابستہ کرے۔ اور حوادث کے باہمی روابط کا پتہ چلائے۔ عقل کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ ہر چیز کو کسی کل کے ساتھ وابستہ کرے۔ جزئیات سے کلیات تک پہنچے اور پھر

کیلیات سے جزئیات کو اخذ کرے عقلی کام یا حکمت کا یہ سفر تب تک ختم نہیں ہو سکتا جب تک کہ تمام جزئیات کیلیات میں منسلک نہ ہو جائیں اور تمام کیلیات ایک گل میں جا کر خرم نہ ہوں، جو گل جزئیات سے پہلے بھی ہے جزئیات کے اندر بھی ہے اور جزئیات کے بعد بھی۔

حکمت کلی یا معرفت تام اس کا نام ہے کہ جو گل اول میں مصدر وجود قرار دیا جائے وہی فہمائے وجود بھی ہو۔ ہر ظاہر باطن کا اظہار ہو اور ہر باطن ظاہر کا سرچشمہ وجود۔ توحید کا دین بھی یہی ہے اور سائنس اور حکمت بھی اسی کا نام ہے۔ عام طبیعی کی کوتاہ نظری اور خامی اتنی ہی ہے کہ وہ قوانین یا وحدتوں کی تلاش میں اپنے دائرہ تحقیق کو مادی اور محسوس حوادث تک محدود کر لیتا ہے، مظاہر باطن کے لحاظ سے کچھ کیلیات آفاق سے حاصل ہوتے ہیں اور کچھ کیلیات انفس سے۔ قرآن حکیم کی تعلیم یہ ہے کہ انفس و آفاق دونوں کے کیلیات از روئے مشاہدہ و عقل دریافت کرتے ہوئے ان سے آگے گزر کر ایسے کل کی طرف بڑھو جو انفس و آفاق یا ظاہر و باطن دونوں کی جزئیات اور کیلیات کا ماخوذ دونوں پر حاوی اور دونوں میں جاری و ساری ہے۔ قرآن حکیم فطرت کے مشاہدے پر بہت زور دیتا ہے اور اس کو خدا شناسی کا راستہ کہتا ہے لیکن فطرت خارجی بھی ہے اور باطنی بھی، وہ مادی اور جسمانی بھی ہے اور نفسی بھی اس لئے یہ مشاہدہ ہے کہ فی انفسکم افلا تبصرون، جس سے یہ تعلیم اخذ کی گئی ہے کہ من عرف نفسه فقد عرف ربه جس کو اپنے نفس کا عرفان حاصل ہوتا ہے اُس کو خدا کا بھی عرفان حاصل ہوتا ہے۔ توحید محض اس عقیدے کا نام نہیں ہے کہ خدا یا معبود ایک ہے اور متعدد نہیں قرآن حکیم نے توحید کے اس بنیادی عقیدے کی ضروری تشریح بھی کی ہے اور اس ذاتِ واحد کے صفات بتائے ہیں۔

خدا کی سب سے اہم اور اساسی صفت رحمت ہے۔ رحمت کے مفہوم میں رحم بھی ہے اور محبت بھی اور فیض بھی۔ قرآن کریم بسم اللہ الرحمن الرحیم سے شروع ہوتا ہے اور سورہ فاتحہ کا اقلع ربوبیت و رحمت۔ انسان کے لئے ہر وجود یا مادی ہے یا ذہنی یا زمان میں ہے یا مکان میں یا زمان و مکان دونوں میں، اس کے علاوہ وجود کا کوئی تصور ممکن نہیں۔ لہذا خدا کی نسبت اگر ہو الموجود کہیں یا لا موجود الا اللہ کہیں تو یہ موجودیت کا تصور ایمانی یا وجدانی ہی ہو سکتا ہے اور مادی نہیں ہو سکتا۔ صفات الہیہ کی بابت بھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان کی ماہیت کیا ہے، خدا علیم ہے لیکن ہستی مطلق میں علم کی کیا کیفیت ہو سکتی ہے اس کا تصور ممکن نہیں انسان کا ہر علم جزوی ہوتا ہے۔ اس کے کیلیات بھی دراصل جزئیات ہی ہیں۔ مادائے زمان و مکان عالم کل ہستی کا علم کس انداز کا ہو گا، یہ ادراک کی گرفت میں نہیں آ سکتا۔ لیکن خدا کے صفات کو انسان آثار و امثال سے کسی قدر پہچان سکتا ہے جیسا کہ عارف رومی کہہ گئے ہیں:

بچ باہیات اوصاف کمال  
کس نہ اند جسد بآثار و مثال

اسلام کا اصل اور بنیادی کام خدا کی نسبت انسانوں کے عقائد کو درست کرنا تھا۔ اسلام نے توحید ہی کو اصل دین قرار دیا ہے اور اس کی تعلیم یہ ہے کہ یہ اصل اگر درست رہے تو نتیجے کے طور پر تمام علم اور تمام عمل درست ہو سکتا ہے لیکن اگر یہی اصل بگڑ جائے اور فاسد عقیدوں سے شرک جلی یا شرک خفی پیدا ہو جائے تو زندگی کے تمام فروع اس اصل کے بگاڑ سے بگڑ جائیں گے۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ نبیوں کا کام خدا کی توحید کی توضیح و تعلقین ہے۔ رسالت ہمیشہ سے اسی حصول مقصد کا ایک ذریعہ رہی ہے۔ اسلام میں ختم نبوت کے عقیدے کی بنا بھی یہی ہے کہ آخری مرتبہ اس عقیدے کو حاصل کر کے محفوظ کر دیا گیا۔ اس طرح سے رسالت کی جو غرض تھی وہ پوری ہو گئی۔ نوع انسان پر اس نعمت کا اتمام ہو گیا مانتے نہ مانتے کا اختیار ہے۔ لیکن بات صاف کر دی گئی۔

اکثر مذاہب عقیدہ توحید کے مدعی تھے لیکن کہیں بھی توحید کا تصور جہل کی آمیزش سے پاک نہ تھا ایک خدا کے ساتھ لاتعداد دیوتا موجود تھے۔ زندگی کا اصلی کاروبار دیوتاؤں کی متلون مرضی پر موقوف تھا۔ ایک غیر مرئی خدا کے لئے کوئی حقیقی کام نہ تھا۔ عیسائیوں میں ایک خدا کا تصور موجود تھا، لیکن یہ خدا کسی ایک انسان میں مجسم بھی ہو سکتا ہے۔ اسلام کہتا ہے کہ ہر قوم میں اصلاح اخلاق اور صحیح عقیدہ توحید کی تلقین کے لئے نبی بھیجے گئے جو اعلیٰ درجے کے انسان ہی ہوتے تھے۔ وہ نہ قادر مطلق تھے اور نہ عالم کل۔ ان کو غیب کی اتنی ہی خبر رہتی تھی جتنی کہ خدا کی طرف سے ان کو مل جائے۔ لیکن ہندوؤں اور عیسائیوں نے اقداروں کا تصور کر لیا، کہ دنیا کی اصلاح کس لئے خدا کسی انسان کی صورت میں آتا ہے، بھگوت گیتا میں کرشن کی زبانی یہی عقیدہ بیان کیا گیا ہے، جسے فیضی نے اس شعر میں ترجمہ کیا ہے :

چو بنیادیں سست گرد رہے

برآریم خود را بشکل ر کسے

مشرق اور مغرب میں فلسفیانہ افکار ترقی کرتے ہوئے توحید تک پہنچ گئے تھے لیکن ویدانت اور جہد ید افلاکویت میں خدا بالکل وراء الوراء اور نرگن یعنی صفات سے مطلقاً معزاً ہو گیا تھا۔ ان دونوں فلسفوں میں خدا نہ صاحب ارادہ ہستی رہی اور نہ انسانوں یا دیگر مخلوقات سے اس کا کوئی خالقیت یا ربوبیت کا تعلق باقی رہا۔ یونانی فلسفہ سقراط، افلاطون اور ارسطو تک پہنچ کر عقلی توحید کا ایک نظام فکر مرتب کر چکا تھا۔ انہوں نے عقل منطقی کو عقل کل قرار دیا اور خدا محض وحدت منطقی کا مرادف بن گیا۔ افلاطون نے کہا کہ عالم ازل یا عالم مثل یا عالم تصورات عقلیہ ہے۔ تصورات ہی ایمان ثابت ہیں اور یہ ایمان ثابتہ ایک عین ثابت سے سرزد ہوتے ہیں۔ تمام تصورات کا ماخذ ایک تصور کلی ہے جس کو علم کہتے ہیں۔ وہ صرف کلیات ہی کا ہو سکتا ہے جزئیات کا علم، علم نہیں کہلا سکتا اس لئے کہ جزئیات کے وجود میں عدم کی آمیزش ہے۔ معدوم معلوم نہیں ہو سکتا اس لئے خدا کو جزئیات کا کوئی علم نہیں۔ خدا کلیات ہی کا ایک ڈھانچہ ہے، اس کو افراد سے کوئی واسطہ نہیں خدا خود ہی عالم ہے، اور خود ہی معلوم ہے۔ خدا کو اپنے سوا اور کسی چیز کا

علم نہیں اس لئے کہ خدا کے باہر ماسواء کا وجود ہی حقیقی نہیں۔ اس قسم کا خدا فلسفیوں کے کسی کام آجائے تو آجائے، باقی انسان اس سے کسی قسم کا رابطہ قائم نہیں کر سکتے۔ نہ ایسے خدا سے زندگی کا کوئی مسئلہ حل ہوتا ہے۔ اور نہ انسانی نفس کو اس سے کسی قسم کی تسکین حاصل ہو سکتی ہے۔ فلاطینوس کے فلسفہ اشراق میں خدا ایک مصدر نور بن گیا۔ جس سے کائنات بطریق تنزلی سرزد ہوتی ہے۔ جو کچھ اس سے سرزد ہوتا ہے، وہ بلا ارادہ سرزد ہوتا ہے اور وہ مگر اس کی طرف نہیں دیکھتا۔ یہ خدا ایسا نہیں ہے کہ اس کو پکارو تو وہ سنے یا اس سے کوئی عبادت یا محبت کا رشتہ قائم ہو سکے۔ کچھ ایسا ہی حال ویدانیت کا بھی ہے جس نے دیوتاؤں سمیت تمام کائنات کو مایا یا وجود باہمی قرار دیا۔ ویدانت کی یہ دروا اوراد ہستی بھی نہ خالق ہے نہ عالم، نہ رحمان، نہ رب، نہ شکر اچار یہ کے نزدیک یہ ذات ترگن یا صفات سے محتر ہے۔ ہر وجود اور ہر انفرادی نفس دھوکے کی پیداوار ہے، زندگی کا مقصد اس کو باطل سمجھ کر اس سے گریز کرنا ہے، نفوس و موجودات کے بطلان کی معرفت اصل گمان ہے جس کے حصول کے بعد نہ نفس باقی رہے گا اور نہ کائنات۔ اس نفس کلی سے ذات مطلق کا اثبات ہو جائے گا۔

فلسفوں کے علاوہ ادیان کا یہ حال تھا کہ بدھ مت میں خدا بالکل غائب ہو گیا۔ کائنات اور نفوس بے حقیقت ہو گئے۔ ہر قسم کی آرزو ایک دھوکا ہے۔ آرزوؤں کے دھوکے حیات آفرینی کرتے ہیں اور یہ آرزو میں عارضی طور پر مجسم ہو جاتی ہیں۔ انسان کے لئے فقط ایک ہی آرزو حقیقی ہو سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کی کوئی آرزو نہ رہے۔ آرزوؤں کے ناپیدا ہونے سے زندگی میں اداگون کا چکر ختم ہو جائے گا اور وہ حالت پیدا ہو جائے گی جسے نروان کہتے ہیں جس کے متعلق کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ نفی مطلق کے بعد جو اثبات مطلق حاصل ہوتا ہے تصور کے لئے وہ خود بھی ایک سبلی کیفیت ہے جس کے متعلق کوئی ایجابی تصور قائم نہیں ہو سکتا۔ زندگی کا نصب العین زندگی کو الم آفریں دھوکہ سمجھ کر اس سے گریز کرنا ہے۔ گویا احسن لائحہ عمل یہ ہے کہ زندگی سے ذہنی اور عملی گریز کے طریقے سیکھے جائیں۔ ترک دنیا، ترک عقی، ترک مولا، ترک ترک۔ بدھ مت کا نظریہ حیات اس مصرعے سے بہتر چند الفاظ میں بیان نہیں ہو سکتا۔ باطل سے چٹکارا حاصل کرنے کی کوشش میں حق سے بھی نجات حاصل ہو گئی،

زندے دیدم نشستہ بر روضے ز میں      نہ کفر نہ اسلام، نہ دنیا و نہ دیں  
بے حق نہ حقیقت نہ شریعت نہ یقین      در بر دوجہاں کرا بود نہ ہرہ امیں

کائنات بھی معدوم، دیوتا بھی مفقود، آرزوؤں کا صفایا، نصب العین حیات اور ہر چیز سے بے تعلق، ہر شے سے نجات، نہ کوئی مقصود، نہ معبود، نہ تلاش بہبود۔ رہبانیت ترقی کرتے ہوئے کامل نفی حیات تک پہنچ گئی۔ نصرا نیوں نے مسیح علیہ السلام کی تعلیم کو عجیب طریقے سے سمجھ لیا۔ وہ مسیح کو اپنے لئے نیک کا لفظ بھی استعمال نہیں کرنا چاہتا تھا۔ (جب اس کو کسی نے اچھا کہا تو اس نے جواب دیا کہ اچھا تو میرا آسمانی باپ ہے، اس برگزیدہ بدو کو خط



کو غلط اندیش پرستاروں نے خدا کا شریک بلکہ عین خدا بنا دیا۔ توحید کی تعلیم دینے والا، تثلیث کا شکار ہو گیا اور اقاہیم ثلاثہ میں سے ایک اقنوم بن گیا۔ پہلے اس کو خدا کا بیٹا بنا دیا پھر بیٹے اور باپ کو ہم ذات بنایا۔ پھر اس خدا کو تمام جہان کا کفارہ بننے کے لئے مصلوب ہو کر لعنت کی موت مرنا پڑا۔ خدائے رحیم اپنی رحمت اور ربوبیت کا اظہار اس سے بہتر طریقے سے ذکر نہ کیا۔ دیوتاؤں کو انسانی قربانی سے خوش کرنے کا عقیدہ ہزار ہا برس سے توہم پرست انسانوں میں راسخ ہو چکا تھا۔ عیسائیت میں توحید اسی دور وحشت کی طرف عود کر گئی مسیح رحمت بن کر آیا تھا لیکن اس کے پیروں نے اس کو ایک غیر عادل اور ظالم خدا کا نمائندہ بنا دیا۔ خدا کے رحیم ہونے کا دعویٰ اس کے اعمال سے باطل کر دیا گیا۔ آدم کا گناہ موروثی ہو گیا۔ جو انسان پیدا ہو گیا، وہ ناکردہ گناہ مجرم پیدا ہو گا۔ خدا کو ذیل کرنے کے بعد عیسائیت نے انسان کو ذیل کیا۔ یہ مجرم کسی نیکی سے نہیں ڈھل سکتا۔ جن عمل نجات کے لئے کارگر نسخہ نہیں۔ خدائے ایک طرف معصوم مسیح کو صلیب چڑھایا اور دوسری طرف یہ حکم دے دیا کہ کسی کے نیک اعمال کام نہیں آسکتے۔ جب تک کہ کوئی شخص اس پر ایمان نہ لائے کہ مسیح کی صلیبی موت اس کے گناہوں کا کفارہ ہو گئی ہے۔ یہ ایمان پیدا کر لینے کے بعد بے عمل کو بھی نجات حاصل ہو جاتی ہے۔

ادیان اور فلسفوں کے اس مختصر بیان سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ توحید کے عقیدے کو مسخ کرنے سے کس طرح زندگی کے متعلق تمام تصورات مسخ ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے اسلام نے توحید کو اصل دین قرار دیا ہے۔ اگر یہ عقیدہ درست ہو جائے تو عبادات بھی درست ہو جاتے ہیں اور معاملات بھی جس کا رابطہ خدا کے ساتھ درست ہو جاتا ہے۔ اس کے نظریات اور اخلاقیات خود بخود بطور نتیجہ صراطِ مستقیم پر آ جاتے ہیں۔ اسلام نے توحید کو اس قدر خالص کر دیا کہ اس سے زیادہ خالص کرنا ممکن نہیں۔

توحید ہی سے سرزد ہونے والا اسلام کا بنیادی عقیدہ جس سے باقی تمام عقائد اور اعمال صالحہ بطور نتیجہ حاصل ہوتے ہیں، یہی ہے کہ یہ کائنات جہل اور بے مقصد نہیں ہے۔ یہ کائنات مایا نہیں، باطل نہیں، تماشا نہیں۔ خدا کی توفیق اور نعمتوں کے خزانے لامحدود ہیں، لیکن وہ ہر شے کو ایک معین انداز سے سے خلق کرتا ہے۔ کائنات کی ہر چیز میں ایک صنعت ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا ایک صانع ہے، اس میں حسن و جمال ہے، جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ اسے ہستی خلاق و جمیل اور جمال پسند ہے۔ اس میں جو کچھ ہوتا ہے وہ کسی نہ کسی آئین کے ماتحت ہوتا ہے۔ کوئی واقعہ اتفاقی یا بے علت ظہور پذیر نہیں ہوتا۔ اسلامی عقیدے کے مطابق کوئی ہستی بے جان نہیں۔ زمین و آسمان میں جو کچھ ہے وہ زبان حال سے صالح کا تسبیح خوان ہے۔ خواہ ہم اس تسبیح کو سمجھ سکیں۔

خاک باد و آب و آتش بندہ اند      باطن و تو محمد و باقی زندہ اند

لغات وجود میں ہر طبقہ اپنا مخصوص آئین اور مخصوص نظام رکھتا ہے۔ آئین و نظم عقل کے مظاہر ہیں اس لئے

کہہ سکتے ہیں کہ مادی اجسام میں بھی ایک قسم کی عقل ہے جسے ہم اپنے مقابلے میں لاشعوری عقل کہہ سکتے ہیں۔ اجرام فلکیہ اپنے مداروں میں نہایت حساب سے گردش کرتے ہیں کل فی فلک یسبحون۔ کسی کی مجال نہیں کہ وہ بے حساب آگے پیچھے ہو جائے۔

اسلام سے قبل عقلیت اور روحانیت دونوں غلط راستوں پر پران گئی تھیں۔ معقولات اپنی تجرید میں موجودات سے بے تعلق ہو گئے تھے اور افلاطون کی طرح یہ نظریہ قائم کر لیا گیا تھا کہ معقولات لطیف ہیں اور موجودات کثیف، لہذا کثیف کو چھوڑ کر لطیف کی طرف صعود کرنا چاہئے۔ اسی نظریہ کے ماتحت جسم کو روح کا زنداں قرار دیا گیا۔ جسم کو گھلاتا روح کی پرورش کرنے کے لئے لازمی ہو گیا۔ عقلیت اور روحانیت دونوں کا درخ رہبانیت کی طرف ہو گیا، ادیان اور فلسفوں نے زندگی کے خلاف بغاوت کر دی، مادہ اور مادی کائنات، جسم اور جسمانی زندگی، صوب مردود اور ملعون ہو گئے۔ خالق کا مخلوق سے رشتہ منقطع ہو گیا، حکمت اور روحانیت یہی رہ گئی کہ فرار اور گریز کی راہیں تلاش کی جائیں۔ بدھ مت اور عیسائیت دونوں نے دنیاوی زندگی کو ملعون قرار دیا۔ نسل انسانی کی بقا اور افزائش گنہ گاری کا فعل بن گیا۔ روحانی شخص اس کو کہنے لگے جو کوئی کام کاج نہ کرے۔ بھکشو بلند درجے کا انسان بن گیا، سادھو انسان کامل ہو گیا، راہب کے لئے شادی کرنا ناجائز ہو گیا۔ ایک مرتبہ ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ ہندو راہب سے ملاقات ہوئی، جو بوی بچوں کو چھوڑ کر ہمالہ کے پہاڑ میں چلا گیا تھا۔ گفتگو سے معلوم ہوا کہ کالج میں فلسفہ پڑھتا تھا۔ میں نے یہ ارادہ کیا کہ تھوڑی سی بحث کر کے اس کی رہبانیت کو ایک نفع فعل ثابت کروں۔ چنانچہ میں نے اس سے کہا کہ حضرت جو طریقہ آپ نے اختیار کیا ہے اگر سب یہی اختیار کریں تو دنیا ہی ختم ہو جائے۔ اس نے جواب دیا کہ ہم یہی چاہتے ہیں۔ اس سے بہتر اور کیا مقصد ہو سکتا ہے کہ یہ دنیا جو سراسر دھوکا ہے ناپید ہو جائے۔

دیگر مذاہب والے بعض اوقات پوچھتے ہیں کہ اسلام دنیا میں کیا نیا تصور لایا۔ اس کا جواب اور سہل ہے۔ اسلام نے کائنات کو حق اور زندگی کو نعمت قرار دیا۔ کچھ نعمتیں خدا کی ربوبیت ہیہا کر دیتی ہے اور کچھ اور نعمتوں کو سعی و عمل کا نتیجہ شمار کرتی ہے، زندگی میں جو رکاوٹیں نظر آتی ہیں، وہ انسان کو مشق و ارتقاء کے لئے پیدا کی گئی ہیں۔ زندگی کا مقصد عرفان اور سیرت سازی ہے، کوئی مشکل یا مصیبت شر محض نہیں، خدا خیر مطلق ہے، اس لئے وہ شر مطلق کا آفریدہ کار نہیں ہو سکتا۔ مشیت کا اصول یہ ہے کہ خدا شر سے برا نگیزد کہ خیر مادر آں باشد۔ نظر عارف اور عمل صالح ایک اکسیر ہے جو ادنیٰ کو اعلیٰ اور شر کو خیر میں تبدیل کر سکتی ہے۔ موت اور حیات ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ ان میں کوئی تضاد و تناقص نہیں۔ اگر کوئی شخص زندگی کے آئین سے آشنا ہو جائے، تو وہ ہر رحمت کو رحمت میں تبدیل کر سکتا ہے اور موت کو زندگی میں بدل سکتا ہے۔ آئین ہستی یہی ہے کہ ہر قدم پر خدا سے بچا، حاصل ہوتی ہے۔ رہبانانہ راہب اور فلسفوں کو زندگی سراسر زحمت و کھائی دی اور وہ پکار اٹھے کہ،

یہ درو سرا پہلے کہ سر جائے تو جائے

بعض نے کہا نہیں یہ ایسی نعمت ہے کہ سر جائے اور جان جائے تو بھی اس سے چھٹکارا حاصل نہ ہو جب تک کہ اس سے چھٹکارے کا کوئی خاص نسخہ ہاتھ نہ آئے۔

اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مر جائیں گے مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے کسی نے کہا کہ :

قید حیات و بند غم اس میں دو نو ایک ہیں موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں  
قرآن کریم اس کی تصدیق کرتا ہے کہ اگر ایمان یا جمع زاویہ نگاہ اور صبر کی صفت نہ ہو تو زندگی گھلے ہوئی کا سودا معلوم ہوگی۔ والعصوان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالصبر۔

فطرت خارجی کا بنانا اور چلانے والا خود خدا ہے۔ وہ اس میں نظم و آئین بھی پیدا کرتا ہے اور حسن و جمال بھی۔ دہرا اور راست اس کی بقا اور ارتقاء کا ضامن ہے۔ لیکن انسان جس کو اس دنیا میں خدا کا نائب بنانے کے لئے بھیجا گیا ہے اس کے متعلق ایک دوسرا آئین ہے جس ہستی کو قدرت مطلقہ سے سب سے زیادہ بہرہ اندوز بنانے کے لئے پیدا کیا گیا ہے اس کو شروع میں سب سے زیادہ بے بس بنایا جاتا ہے۔ تمام حشرات الارض پیدا ہوتے ہی اپنی زندگی کے خود کفیل ہو جاتے ہیں۔ انسان کے بچے کی مدت دراز تک یہ حالت ہوتی ہے کہ اگر بروقت اسکی دیکھ بھال نہ کی جائے تو وہ زندہ نہ رہ سکے۔ انسان کو مستحق کائنات اور قادر علی الفطرت بنانا مقصود ہے۔ اس لئے اس کا وظیفہ حیات یہ ہے کہ وہ خود اپنی تقدیر کا معمار ہے۔ اس سے کم تر مخلوق کی تقدیر کلیتہاً خدائے قادر کی ساخت پر منحصر ہے۔ انسان کو عقل اور اختیار اور غیر معمولی صلاحیتیں عطا کر کے یہ حکم دیا گیا کہ وہ ان کے صحیح استعمال سے ہر مس غام کو کندن بناتا جائے۔ اگر اس کی نگاہ حقیقت شناس نہ ہو تو اس کا عمل صحیح نہ ہوگا تو وہ کالا انعام بل ہضم اضل درجہ حیات میں جانوروں سے بھی پست تر ہو جائے گا۔ اور اگر ایمان اور عمل صالح کی اکیسیر حیات سے کام لے گا تو خدا کی نیابت میں کائنات کا حکمران اور مسجود ملائک ہو جائے گا۔ انسان کے لئے زندگی خوان نعمت بھی ہے اور میدان جہاد بھی۔ اگر اس نے جدوجہد سے گریز کیا اور زندگی کی رکاوٹوں کو دیکھ کر آنسو بہاتے لگا، تو کوئی نعمت بھی اس کے لئے نعمت نہ ہوگی۔ غلط روحانیت یا رہبانیت جدوجہد سے گریز کرنے سے پیدا ہوئی لیکن مشکلات کی طرف سے آنکھیں بند کر لینے سے مشکلات رفع نہیں ہو جاتیں بلکہ اور بدتر صورت اختیار کر لیتی ہیں۔

رہبانیت حقیقت میں یاس اور قنوط کی پیداوار ہے۔ کمزور انسان جذبات کی کشاکش اور زندگی کی پیکار کو دیکھ کر ہر قسم کی بھلائی سے مایوس ہو گیا۔ اس میں اتنا جوصلہ نہ تھا کہ زندگی کو سدا جاری رکھتا۔ اور

اس نے زندگی سے گریز کر کے سیدھا خدا کی طرف بڑھنا چاہا، لیکن قرآن حکیم کہتا ہے کہ وہ قرب الہی اور رجعت الی اللہ کا حق ادا نہ کر سکا۔ کیونکہ اس کا زاویہ نگاہ زندگی اور خدا دونوں کے متعلق غلط تھا۔ اس کا مقصود غلط نہ تھا، لیکن حصول کا راستہ غلط تھا جس کو اس نے صراطِ مستقیم سمجھا وہ ایک پریچ بھول بھلیاں تھا۔ مگر اسی سے اس کا راستہ اور طول ہو گیا۔ بس کہ درازا وقتِ مجاہدہ نہ گمراہیم۔

یہ صحیح ہے کہ کوئی مذہب بھی جس میں قنوط ہی قنوط ہو، فطرتِ انسانی کے لئے قابلِ قبول نہیں ہو سکتا۔ اس لئے رہبانى مذاہب نے اکثر یہ کیا کہ اس دنیا اور اس زندگی سے تمام اُمیدیں منقطع کر کے ان کو حیاتِ بعد الموت یا کسی کیفیتِ ماورائی حیات کے ساتھ وابستہ کر دیں جس سے ایک طرح کی آخرت پرستی پیدا ہو گئی۔ اسلام موجودہ زندگی سے اعلیٰ تر زندگی کا منکر نہیں ہے۔ لیکن اعلیٰ درجات، اوقیٰ درجات حیات کا حق ادا کرنے کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے۔ اسلام ترکِ دنیا کا نام نہیں، بلکہ دنیا کو دین بنانے کا نام ہے۔ اسلام نے عبادت کا مفہوم بدل دیا۔ دیگر مذاہب میں عبادت ایک مخصوص فعل بن کر رہ گیا تھا جسے پوجا پاٹ کہتے ہیں، دیوتاؤں یا خدا کے سامنے کچھ بھینٹ یا نذرانہ پیش کرنا یا ان کو خوش کرنے کے لئے معینہ منتر یا دعائیں پڑھنا۔ اسلام نے عبادت کے مفہوم کو وسیع کر کے تمام حیاتِ طیبہ کا ہم معنی بنا دیا۔ دین کا مفہوم واضح اور معین کرنے کے ساتھ ہی خود بخود عبادت کا مفہوم بھی معین ہو گیا۔ اسلام میں دین اور فطرت اللہ ہم معنی ہیں۔ تمام موجودات خدا کی فطرت اور اس کی سنت کی آئینہ دار ہے ازلٰی اور ابدی ہونے کے لحاظ سے اس کے آئین میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ اس فطرت میں تلون نہیں ہے۔ فطرت اللہ کا سب سے بڑا مظہر انسان ہے۔ فطرۃ اللہ الّٰتی فطرہ الناس علیہا ذٰلک الدین القیم۔ کسی مذہب یا فلسفے میں دین کی اس سے بہتر تعریف نہیں مل سکتی۔ کوئی کہتا ہے کہ دین ان عقائد کا نام ہے جن کا کوئی ثبوت مشاہدے یا عقل سے نہیں مل سکتا۔ کوئی کہتا ہے کہ دین فطرت سے گریز کرنے کا نام ہے۔ اسلام کہتا ہے کہ دین عین فطرت ہے اس لحاظ سے کائنات میں کوئی چیز بھی بے دین نہیں ہے۔ شجر و حجر کا بھی دین ہے اور شمس و قمر کا بھی — تمام کائنات دین پر قائم ہے۔ ستاروں کا اپنے مداروں میں حساب سے چلنا ستاروں کا دین ہے۔ اور یہ حکم برداری ان کی عبادت ہے :

گر چرخ فلک گردی سر بر خطِ فرماں نہ در گوتے زبیں باشی و فہمِ خم چو گاں شو  
دیگر مذاہب میں یہ ہوا کہ عبادت کا مفہوم تنگ کر دینے کی وجہ سے فقط خاص قسم کے مذہبی اعمال کو جملوتاً بگو لیا گیا۔ خاص خاص ایام اور اوقات اور خاص خاص طریقے اس کے لئے مخصوص کر دئے گئے۔ کچھ لوگ ان طریقوں کے ماہر قرار دیئے گئے۔ وہ ہمیشہ وہ مذہبی گروہ بن گئے۔ ان پیشہ ور پیشواؤں کی مدد کے بغیر عام لوگ مخصوص عبادات بھی ادا کرنے کے مجاز نہ رہے۔ برہمنوں کے سوا وید کوئی نہ پڑھ سکتا تھا۔ نیچی ذات والوں کے لئے مذہب میں فیصلہ انگیزی اور یہ اجارہ شکنی جرمِ عظیم بن گئی جس کے لئے بڑی عذاب دہ سزائیں تجویز کی گئیں۔

عبادت ایک مخصوص تکنیک بن گئی، جو ہر شخص کے بس کی بات نہ رہی۔ پیشہ ور پروہتوں کو یہ خطرہ ہوا کہ اگر آزادانہ طور پر دین کو سمجھنے اور اس پر عمل کرنے لگے، تو مذہبی پیشواؤں کا تھوق زائل ہو جائے گا۔ اسلام نے معبود کو بلا واسطہ عابد کے قریب کر دیا۔ عابد و معبود نے درمیان کوئی دیوار حاصل نہ رہی۔ اسی طرح اسلام پہلا دین ہے جس نے عبادات مخصوصہ کے لئے بھی کسی معبود یا عبادت گاہ کو لازم قرار نہیں دیا۔ رسول کریمؐ نے فرمایا کہ ہمارے دین کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ تمام دنیا ہمارے لئے مسجد بنا دی گئی ہے۔ دنیا کا چہرہ چہرہ سجدہ گاہ ہے۔ ہر قطعہ زمین جس پر سجدہ کیا جاتا ہے۔ وہاں کافرش عرش الہی سے ملحق ہو جاتا ہے۔ جب خدا انسان کی شہ رگ سے بھی قریب تر ہو گیا۔ تو پیشہ ور مذہبی ایجنٹوں کی ضرورت نہ رہی جن کی مدد سے ہم خدا کا قرب حاصل کریں۔ اسلام میں نہ معبود کی ضرورت رہی اور نہ پیشہ ور عابد کی۔ اس کے علاوہ تمام اعمال صالحہ عبادت میں داخل ہو گئے۔ محنت سے روزگار پیدا کرنا بھی عبادت قرار دیا۔ الکاسب حبیب اللہ۔ دنیا کے تمام کاموں اور تمام حرفوں اور پیشوں میں وقار پیدا ہو گیا۔ کوئی کام فی نفسہ نہ اعلیٰ نہ اعلیٰ۔ جو کام اصول خیر، حصول خیر اور آئین فطرت کے ماتحت کیا جائے وہ اعلیٰ کام ہے اور عبادت ہے اور بڑے سے بڑا کام اگر آئین الہی کو نظر انداز کر کے یا اس کی خلاف ورزی کر کے کیا جائے تو وہ مردود فعل ہے۔

اسلام کا بنیادی نظریہ ہی یہ تھا کہ دین اور دنیا الگ الگ چیزیں نہیں ہیں دنیا کو صحیح نظر سے دیکھا اور اس میں حسنت کا پیدا کرنا ہی دین ہے سَوَّبْنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً۔ اسلام نے یہ گرتنایا کہ کس طرح تمام زندگی پر روحانیت کا رنگ یا صبغة اللہ چڑھ سکتا ہے۔ تمام طبقات انسان کے لئے حلال ہو گئے۔ علم و حکمت کے تمام دروازے کھل گئے۔ کوشش کرنے والوں کو یہ خبر دی گئی کہ صلاح و فلاح میں ساعی کو صحیح راستے بتائے جائیں گے۔ والذین جاہدا فَاِنْتَا لِنَهْدِيْهُمْ سُبُلَنَا۔ حکمت کے طالب کو حکمت عطا ہوگی، جو خیر کثیر ہے جس سے اس کو حقیقت کا عرفان اور حیات طیبہ حاصل ہوگی۔ اسلام نے مومن کے لئے ارتقاء کے تمام راستے کھول دیئے اور اس کا اعلان کر دیا کہ دین انسانوں کے لئے تنگی پیدا نہیں کرنا چاہتا۔ اسلام میں نہ عبادات میں تنگی ہے اور نہ معاملات میں۔ خدا انسان سے کوئی ایسا مطالبہ نہیں کرتا جو اس کی قدرت اور محنت سے بالاتر ہو۔ اسلام میں ہر حکم اور ہر ہدایت کے ساتھ تخفیف، آہد سہولت کے پہلو موجود ہیں۔ حدیث شریف میں ہے کہ رسول کریمؐ نے فرمایا کہ دو طریقوں میں سے وہ طریقہ اختیار کرو جس میں سہولت ہو بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو۔ اسلام نے جس دنیا کو مذموم قرار دیا وہ بے دین دنیا ہے جو خدا کی طرف سے غافل ہونے سے پیدا ہوتی ہے۔

چیت دنیا از خدا غافل شدن نے قماش و فقرہ و فرزند وزن

# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ڈاکٹر عبدالوہاب عزام بے جوئی سال تک پاکستان میں مصر کے سفیر رہ چکے ہیں عربی کے صاحبِ نظر انشا پرداز اور بلند پایہ شاعر ہیں۔ ان کے ایک مضمون کا ترجمہ ذیل میں شائع کیا جاتا ہے جس سے ان کے طرزِ تحریر اور فکری رجحان کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔

کعبہ یہ چر غفلت بیت، یہ بکرا مت تعمیر یہ کعبہ شریف، کیا تاریخ انسانی اس قدر مقدس اور عظیم المرتبت عمارت کا جواب پیش کر سکتی ہے؟ ہرگز نہیں۔

توحید خالص کا اثر آفریں نمونہ، دینِ حنیف کی جلوہ گاہ آرائش و زیبائش سے مبرا نقش و نگار سے خالی مجسموں اور تصویروں سے پاک۔

ہاں یہ گھر منظر ہے اخلاقِ عالم کی وحدانیت کا۔ دنیائے اسلام کی وحدت کا۔ مسلمان اس کو ارضی پر خواہ کہیں ہوں ان کے قلوب اس گھر کی طرف مائل اور اس بقعہ مبارک کے شیدائی ہیں۔ مردِ مکہ چشم اور سودائے دل سے اگر کسی عمارت کی تصویر کشی کی جاتی تب بھی وہ اس غفلت و رفعت کو نہ پہنچ سکتی جو اس بیتِ مکرم کو حاصل ہے۔ روز و شب میں ہر ہر لمحہ لاکھوں گرد و زل خدایپرستوں کی پیشانیوں اس گھر کی قسمتِ سجدہ ریز اور قلوبِ مصروف نیاز رہتے ہیں۔ اور تسبیح و تہلیل اور تزیل قرآن کی صدا میں بلند ہو کر رب العزت کے حضور میں مسلسل پیش ہوتی رہتی ہیں۔

یہ کب سے ہاں اس متبرک ساعت سے جب سے کہ روح الامین قدوس اکبر کا ابدی پیام لے کر ربّہ العالم پیغمبرِ خاتم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اس افضل الرسل نے ساری دنیا کو دینِ حق کی طرف دعوت دی اور مسلمانوں نے اس دعوت کو قبول کیا۔ کیا تاریخِ عالم میں کبھی اور اس کو ارضی پر کہیں کوئی ایسا مقدس گھر بنایا گیا ہے جس کے دیوار کی آہٹیں مشتاق ہوں اور جس کی طرف قلوب بکمال تضرع و زاری اور دعا و استغفار رہ ساعادت اور ہر لمحہ متوجہ رہتے ہوں؟

مقناطیس کا طبعی خاصہ یہ ہے کہ وہ ہمیشہ قطب کی سمت رخ رکھتے ہیں۔ تم اس کو ہٹا کر دیکھو وہ پھر گھوم جائے گا۔ تم پوری قوت صرف کر لو تمہیں کامیابی نہ ہوگی۔ ہزاروں پردوں میں چھپا کر رکھو مگر قدرت نہ بدے گی۔ غلبِ مسلم بھی کعبہ کے تعلق سے گویا کہ مقناطیس کی سوئی ہے۔ دن ہو یا رات، قریب ہو یا بعید، بہر حال اپنے قطب کی طرف مائل رہتا ہے خدا

سوچو دل بیدار کہاں اور جاہد کہاں؟

خداوندِ عالم نے اس گھر کو مرجعِ خلافت اور مقامِ امن بنایا ہے اور اس شہر اور اطراف کے علاقے کو پہلی جس میں یہ واقع ہے حرم قرار دیا ہے۔ بلاشبہ وہ حرم ہے انسان کے لئے، حیوان کے لئے اور نباتات کے لئے۔ پس جو شخص اس بیتِ مقدس کی زیارت سے مشرف ہوتا ہے وہ المضاعفِ تقدس، امنیت اور حرمت سے ہم کنار ہوتا ہے۔

حرم کے اطراف میقات الحج مقرر ہیں۔ میقات پہنچتے ہی حاجی زریب و زینت کی قیود سے آزاد ہو کر وہ روپ اختیار کرتا ہے جس سے قومیت اور فرقہ و غنا کے امتیازات مٹ جاتے ہیں۔ حرم میں داخل ہو کر بیت اللہ کے قریب پہنچ کر، سب مسلمان ایک امت بن جاتے ہیں۔ ان کا معبود ایک، ان کا ظاہر و باطن ایک، ان کے معتقدات و رجحانات ایک اور عمل صالح کی ادائیگی میں ہاتھ، منہ اور زبان ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔

”بے شک اس میں خداوندِ عالم کی طرف سے بہت سی نشانیاں ہیں“ (القرآن)

حجاج کے قافلے طویل منزلیں طے کرتے ہوئے جوق در جوق بیت اللہ تک رسائی حاصل کر رہے ہیں۔ پُر شوق آنکھوں سے قبلہ دین کو دیکھ کر سعادتِ نظارہ پارہے ہیں۔ یہ مقام مقدس عالم اسلام کا وہ قطب ہے جہاں ہر سمت سے نماز ادا کی جاتی ہے۔ شمال، جنوب، مشرق، مغرب کے امتیازات معدوم ہیں۔ مقناطیس کی سوئی اپنے مرکز پر پہنچ کر ہر طرف گھوم سکتی ہے۔ اسی طرح پر وہ مسلمان جس کو اس مرکزِ عبادت میں داخلہ نصیب ہو جائے، ہر جانب سے سیرِ نیاز و خم کر سکتا ہے۔ یہ وہ نقطہ ہے جس کی طرف دنیا بھر کے مسلمان اپنے چہرے اور اپنے قلوب متوجہ رکھتے ہیں۔ اودیہی وہ دائرہ حقیقت ہے جو ملتِ اسلامی کے فرد فرد کو راسخ عقائد، عمل صالح اور حسن اخلاق پر متحد اور اخوت، مودت اور سعادت و امین کے لئے آمادہ جہاد کرتا ہے۔ یہاں وحدتِ محسوس، اخوتِ مجسم اور محبتِ عیانی چشمِ بصیرت کو دعوتِ نظارہ دے رہی ہے۔ دودھ حاضر کا معاشو اور تاریخ ماضی کے اوراق اس وحدت کی نظیر پیش کرنے سے یکسر معذور ہیں۔

جب بختِ رسالت مجھے اس پاک گھر تک پہنچا تو میرے چشمِ حقیق نے عقیدہِ محکم اور توحیدِ خالص کو شکلِ عمارت دیکھا اور یوں محسوس ہوا کہ مشرق و مغرب کی دعائیں اور بے تاب دلوں کی آہیں ہر ساعت اور ہر لمحہ یہاں پہنچ رہی ہیں اور معروف طوافِ گروہ کی سانسوں، شمس و قمر کی کرنوں اور بادِ صبا کے جھونکوں کے ساتھ ساتھ بیت الحرام کا طواف کر رہی ہیں۔ اور جب خود میں طواف کرنے لگا تو یوں معلوم ہوا کہ جمعیتِ اسلامیہ ایک ایسا دائرہ ہے جو ایک غیر متغیر مرکزِ حق کے گرد گھوم رہی ہے۔

عبرت و بصیرت کے سینکڑوں درس ان طواف کرانے والوں اور ان کے دھڑکتے ہوئے قلوب میں موجود ہیں۔ ان میں دولت مند ہیں، فقیر ہیں، قوی ہیں، ضعیف ہیں، مقتدر ہیں، مجبور ہیں، لیکن اس بارگاہ میں پہنچ کر دولت مند فقیر، طاقتور کمزور ہے اور صاحبِ قدرت لاچار ہے۔ نہیں۔ بلکہ یہاں نہ کوئی غنی ہے نہ فقیر نہ قوی ہے نہ

ضعیف و سب ہم رتبہ ہیں، بھائی بھائی ہیں، ایک جماعت ہیں۔ وحدانیت کے رنگ میں ڈوبے ہوئے افراد ہیں حتیٰ شیدائی پر ایسا قیازات ناپید، شخصیت معدوم۔ فقط ایک کیفیت ہے خشوع و خضوع کی اور رعب و وجلال ہے بارگاہ رب العالمین کا۔

”بیشک یہ ایک اُمت ہے، واحد اُمت۔ میں تمہارا رب ہوں، پس تم میری ہی عبادت کرو“ (الفرقان الحکیم) جج۔ تو لوگوں میں حج کا اعلان کر دے۔ لوگ تیرے پاس پیدل اور اونٹنیوں پر سوار آئیں گے۔ اور یہ اونٹنیں عین گھائیوں سے گزرتی ہوئی آئیں گی۔ (القرآن)

اس اذان و اعلان کی آواز آفاق عالم میں صدیوں سے گونج رہی ہے۔ کان اس کو سن رہے ہیں اور دل اس کی طرف متوجہ ہیں۔ دنیا کا گوشہ گوشہ لبیک، لبیک پکار رہا ہے۔ مردانِ حق پرست فوج در فوج رواں دواں ہیں۔ راستے بھر پور ہیں۔

یہ آواز آئندہ بھی گونجتی رہے گی۔ کان سنتے رہیں گے اور دل مائل ہوتے رہیں گے اور اولادِ آدم اس دعوت کو قبول کرتی ہوئی ہمیشہ آتی رہے گی۔

وہ دیکھو! اسقدر میں دھانی جہاز چلے آ رہے ہیں۔ ان جہازوں میں کون لوگ ہیں؟ یہ شمعِ حرم کے پروانے ہیں۔ ہر مقصد سے بے نیاز اور ہر خطرہ سے بے خوف۔ یہ فضائے نیلگوں میں پرندوں کی طرح جو پروازِ ہوائی جہاز کیسے ہیں؟ ان میں بھی آفت و شوق کے متوالے سوار ہیں جو مستانہ وار کوچہ و دلدار پر قریان ہوتے کو آ رہے ہیں۔ یہ بسین اور موٹریں صحراؤں اور میدانوں کے سینے چیرتی ہوئی سنگلاخ علاقوں سے گزرتی اور بڑے بڑے دھوا لے مارتی ہوئی کیوں آ رہی ہیں؟ ان میں بیت الحرام کے قافلے میں عظیم تر مقصدان کے سامنے ہے اور اس کے لئے ہر صوبیت اور ہر زحمت گوارا ہے۔

قوت و عزم کے پیکر اور صبر و تحمل کے مجسمے، اہل یقین و ایمان کے گروہ اگرچہ بے سرو سامان ہیں مگر انہی ازاں رکھتے ہیں۔ بیت الحرام کو کوچ کر رہے ہیں۔ باریعصیت سے متفکر و شرمسار اور رب اکبر کے فضل و کرم کے امیدوار ہیں۔ منزل دور ہے۔ سفر تکلیف دہ ہے۔ بھوک پیاس اور موسم کی شدت سے جسم نڈھال ہیں۔ لیکن ان کا عزم اقبال ہر صحرے و وسیع تر، ہر خوف سے بے پرواہ اور تپتے ریگستانوں سے زیادہ گرم ہے۔ ختمِ سفر کر پونہ بند ہے، رات دن پیدل چل رہے ہیں مگر کیا مجال کہ کوئی تھکاوٹ انگیر ہو یا کوئی آرزو اس سعادتِ محضوری سے باز رکھ سکے۔

نگاہِ ظاہر اور چشمِ تحلیل ان قافلوں کو بخوبی، بڑی اور فضائی راہوں سے لگاتار تاکہ رہی ہے۔ یہ ارضِ مقدس کے وفودِ حجاز کے راہی اور بیت اللہ کے حاجی ہیں۔ والہانہ شوق کا دامن پکڑے ہوئے حسب استطاعت جہازوں، موٹروں اور دلیاوں سے گرم سفر ہیں۔ ان میں عقیدت مندوں اور غلصہ لوگوں کے ایسے گروہ بھی ہیں جو راہِ قدس کے چتے چتے



اور ڈنڈے ڈنڈے کو عزیز جان کر پیدل بادیہ پیمائی کرنا سرمایہ نجات تصور کرتے ہیں۔

وطن مختلف، نسلیں الگ، رنگ، جلد، لہجہ، سب کا رخ اس خطہ پاک کی طرف ہے جو ان کے دین کا مبداء اور ان کے ایمان کا سرچشمہ ہے جہاں ان کے رسولؐ نے حیاتِ مظہرہ کے سال و ماہ گزارے اور ملتِ محمدیؐ کی تاریخ شروع ہوئی یعنی وہ قبلہ جس کی سمت سینکڑوں میل دور سے بارگاہِ رب العالمین میں سرعبودیت خم کرتے اور مضطربانہ دعا کرتے کہ حیاتِ مستعار کی چند گھڑیاں اللہ کے گھر کے پاس اور دامنِ رسولؐ کی زیارت میں صرف ہو جائیں۔

آج قیمت نے یا دہی کی ہے۔ مبارک و مسعود وادی میں داخلہ نصیب ہو رہا ہے۔ وحدتِ اسلامی اور اخوتِ دینی کا سب کا رشتہ ہے۔ خلوص میں ڈوبے ہوئے وطنی اور قومی لباس سے آزاد حقیقی مساوات کے مظہر دور و نزدیک الے، مشرق و مغرب والے، کالے، گورے، غنی، فقیر، قوی، ضعیف، ایک جگہ جمع ہیں۔ یہ ہے توحیدِ خالص اور اخوتِ جامعہ۔ دل ایک، مقصد ایک، وطن کی فکر نہ اہل و عیال کا خیال اور نہ کسی سے عناد نہ کسی سے تعصب۔

”بیشک یہ تمہاری اُمت، اُمتِ واحدہ اور میں تمہارا رب ہوں، پس تم میری عبادت کرو“ (قرآن کریم) مذہبِ عالم میں صرف اسلام ہی وہ مذہب ہے جس نے وحدتِ حق کا اعلان کیا ہے۔ مخلوقِ خدا میں مساوات و اخوت پیدا کی ہے۔ اس وقت تمہارے سامنے محض جسم نہیں بلکہ معنوی حقیقت ہے۔ توحیدِ رب العالمین کی اور اخوتِ مومنین کی۔

اگر تم کعبہ کے اطراف لوگوں کو دن رات گردہ در گردہ طواف کرتے ہوئے، نمازیں پڑھتے ہوئے دیکھو اور یہ بھی نہ بھولو کہ ان کی پشت پر کرۂ ارض کے سارے مسلمان اسی گھر کی طرف مَدُب کھڑے ہوئے بکمال حضور و سرور مصروفِ عبادت ہیں تو تم کو معلوم ہو جائے گا کہ ملتِ اسلام فی الحقیقت ایک جماعت اور ایک قوم ہے جو بید واحد کی شکل میں بیت اللہ کی طرف منہ کئے نماز ادا کر رہی ہے۔ یہ ہے اس دین کی جلالت، حج کی عظمت اور قبلہ کی حکمت۔ عرفات۔ حجاج کے قافلے آگے پیچھے مسلسل آرہے ہیں۔ عرفات کی سمت تیز تیز جا رہے ہیں۔ یہ لوگ بڑی دور سے آئے ہیں۔ ان کو وادیِ تقرب میں پہنچنا ہے۔ مختلف بلاد و امصار کے نایبندے ہیں۔ یہاں انہوں نے اپنے اپنے قومی و وطنی لباس اتار کر فرق و اختلاف کو ختم کر دیا۔ خود ساختہ عظمت و سیادت، حقارت و غلامی کے احساسات ترک کر دیے۔ عداوت و بغض اور خواہشاتِ نفسانی کو دل سے نکال چھینا۔ وحدتِ مساوات کے لباس میں ملبوس انسانیت کے سانچے میں ڈھلے ہوئے صرف حق کے بندے اور اسی کے نام پر بھائی بھائی بنے ہوئے ہیں۔ یہ ہے انسانیت کی عیانی شکل اور یہ ہے آدمیت کی پُر اسرار روح۔

سر میں جس کا سودا سما یا ہے دل میں اسی کا شوق کا فرما ہے۔ دلوں کی دھڑکنیں اور سانسوں کی آمد و رفت، ساز کا زیر و بم اور نغمہ کا ترنم ہے سبھی ایک بدسم متعدد حقیقت واحد اور جلوے بے شمار اس وقت دل و دماغ کی گہرائیوں میں

سوائے اللہ کے اور اخوت اسلام کے اور کسی جذبے کا گزر نہیں ہے۔ لبیک اللہم لبیک کی صداؤں سے نشیبِ قلاز اور دشت و جبل گونج رہے ہیں۔ گرم دل عاشقوں کی آہوں سے فضا معمور ہے اور ہر طرف خوف و خشیت طاری ہے۔ صرف خدائے واحد کی تجلی ہے اور بندہ بحال عبودیت اس کی بارگاہِ قدس میں لبیک اللہم لبیک لا اِلهَ اِلاَّک لبیک۔ اے معبود! یہ تیری جناب ہے لوگ یہاں مائلِ نیاز اور مصروفِ تعبد ہیں، گناہ گار تو بہ کر رہے ہیں۔ اے پروردگار! ہم تیری بارگاہ میں حاضر ہوئے ہیں۔ قوموں اور خاندانوں کو چھوڑ کر کدورتیں ترک کر کے باطل آن اور جھوٹی شان، دنیا طلبی اور نفس پرستی سے بری ہو کر۔ ہماری آنکھیں بے نور ہیں تو اپنا نور عطا کر۔ ہماری روئیں مریض ہیں تو صحت عطا کر۔ ہمارے قلوب زنگ آلود ہیں۔ تو ان کو بھلا کر دے۔ ہماری عقلیں تاریک ہیں تو ان کو منور فرما کر۔ اے ارحم الراحمین! ہم آئے ہیں گناہوں کا بار کر پرلا دے ہیں۔ تو اپنے کرم سے ہمارے گناہوں کو معاف کر۔ اور ہم کو روہانی آلودگیوں سے پاک کر کے گھروں کو واپس کر۔ الہی! ہم تیری رہنمائی کی ایک کرن چاہتے ہیں جو ہر ظلمت کو کافور کر دے۔ تیرے علم کا ایک شمارہ چمکے جو ہمارے قلوب سے شکوک و شبہات ختم کر دے۔ تیری رحمت کا ایک قطرہ برسے جو ہماری کشت مراد کو لہلہا دے۔

یا اللہ! یہ وہ شہر مکہ ہے جہاں تیرے رسولِ امین صلی اللہ علیہ وسلم پیدا ہوئے۔ اور یہ اس مقدس رسول کی آسمانوں میں گونجتی ہوئی آواز ہے۔

”اے لوگو! تمہارے خون اور مال تم پر حرام ہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح کہ دنوں میں یہ دن، مہینوں میں یہ ماہ مکرم اور شہروں میں یہ شہر مبارک۔“  
”لو! کیا میں نے حق تبلیغ ادا کر دیا؟ یا اللہ تو گواہ ہے۔“

”لوگو! اب شیطان اس سرزمین میں اپنی پرستش سے مایوس ہو چکا ہے لیکن وہ اس بات پر خوش ہے کہ خیر اور معمولی اعمال میں تم اس کی پیروی کرتے ہو۔ خبردار! میرے بعد ایک دوسرے کی گردن مار کر کافرنہ بن جانا۔ میں تمہارے لئے ایسی شمع ہدایت چھوٹے جاتا ہوں کہ تم کبھی نہ بھٹکو گے۔“

”یاد رکھو شمع ہدایت کتاب اللہ ہے۔ کیا میں نے حق تبلیغ ادا کر دیا؟ یا اللہ تو گواہ رہ۔“  
لوگو! تمہارا رب ایک ہے۔ تمہارا خدا ایک ہے۔ سب آدم کی اولاد ہو۔ آدم مٹی سے بنا ہے تم میں زیادہ مکرم وہ ہے جو زیادہ متقی ہو۔ نہ عربی کو عجی پر فوقیت ہے نہ عجمی کو عربی پر۔ فوقیت صرف تقویٰ سے ہے۔ میں نے تم تک یہ پیغام پہنچا دیا؟ یا اللہ تو شاہد ہے؟  
خدا یا یہ حاجی تشنہ کام ہیں تو اپنی رحمت کی نہر سے ان کو سیراب کر دے۔ یہ مسافر ہیں دھوپ میں جھلستے ہوئے تیرے ظلِ عاطفت کے طالب، تو ان کو سایہ رحمت میں لے لے۔ کم کردہ راہ ہیں تو ان کو صراطِ مستقیم پر چلا۔ ان کے قلوب میں جذبہ الفت پیدا کر ان کو متحد کر دے۔

یہ میدانِ عرفات ہے مخلوق خدا کے سرکھڑی ہے خوف و خشیت اور ایم ورجا کا غلبہ ہے۔ ہر غفلت بل رہے ہیں۔  
 لبیک اللہم لبیک کی صدا میں بلند ہو رہی ہیں۔ دافعِ ربان ہم آہنگ ہیں۔ گویا کہ ساری دنیا کے مسلمان اس میدان  
 میں جمع ہیں بلکہ خود اسلام اپنی تمام صفات جمال و جلال کے ساتھ عرفات میں موجود ہے۔ اسلامی دنیا کے سارے  
 وطن اور عظمتِ اسلام کی ساری تاریخ یہاں نمایاں ہے۔ کیا یہ اجتماعِ عظیم سلسلہٴ تاریخ کی وہ کردی نہیں ہے جس کی  
 ابتدا سارے تیرہ سو سال قبل رسول اللہ نے اور آپ کے جانشین صحابیوں نے کی تھی۔ اس وقت سے لے کر آج تک  
 اس زنجیر کے حلقوں میں بلا انقطاع اضافہ ہو رہا ہے۔ یہ ہے اسلام کا ماضی اور حال، مگر اس سے وہی شخص بصیرت  
 حاصل کر سکتا ہے جس کے سینہ میں دل بیدار ہو۔

مگر افسوس کہ مسلمان کی آنکھ پر غفلت کا پردہ پڑا ہے۔ اس کو اسلامی جمعیت اور اخوتِ روحانی کا پورا  
 احساس نہیں ہے۔ بلکہ بحیثیت مجموعی مسلمان بے حس کا شکار ہیں۔ اور اسی لئے حج کے ثمرات سے محروم ہیں۔  
 کاش یہاں عالم اسلام کی شیرازہ بندی اور مصالح ملی پر غور ہوتا۔ دینی اور دنیوی مسائل حل کئے جاتے اور  
 منظم پروگرام کے مطابق عملی اقدام ہوتا۔

حقیقی حج یہ ہے کہ مسلمان قرآن و مسائل حج ادا کر کے معصیت، ہوا پرستی اور آرائش دینی سے پاک ہو کر  
 آپس میں خلوص، محبت اور برادرانہ ربط پیدا کریں۔ لہذا ضروری ہے کہ دنیا کے اس عظیم الشان اجتماع کو ایک مستحکم نظام بنا کر  
 مسلمان باہم متعارف ہوں اور ان میں سے ممتاز اہل الرائے قرآن و سنت کی روشنی میں سرچوڑ کر ملتِ اسلامیہ کی حکیمانہ  
 نباضیں کریں۔ امراض کی تشخیص کی جائے اور صحیح نسخے تجویز کئے جائیں۔ آج دنیا انتشار و اضطراب میں مبتلا ہے۔ ادیانِ باطلہ  
 اور جبلیات الطبع افرادِ اسلامی عقائد و اصول پر حملہ کر کے سادہ لوح اور کم علم مسلمانوں کو گمراہ کرنے کے دہلے میں۔ ایسے  
 پُر آشوب دور میں صرف وہی لوگ ثابت قدم رہ سکتے ہیں جن کا کردار مضبوط ہو۔

مسلمانو! تمہارا فرض ہے کہ کمکاری، عیاری اور ہوا پرستی کے اس زمانے میں اپنے ایمان و ایقان کے تحفظ  
 اور اوبہ شریعت و سنتِ نبوی کے احیاء کے لئے جو کچھ تمہارے امکان میں ہو کر ٹالو۔ اور اس کے لئے حج  
 کے اجتماع سے بہتر کوئی اور موقع نہیں ہو سکتا۔

میری دعا ہے کہ خدائے قادر ہمیں راہِ راست پر چلنے کی توفیق دے۔

# مانی اور اس کا فلسفہ اخلاق

(۳)

اگرچہ تمام انسانوں کا مقصد حیات یہی ہے کہ وہ نور کے اجزائے پاکیزہ کو ظلمات کے اجزائے خبیثہ سے علیحدہ کرنے میں مدد دیں لیکن فطرتی صلاحیتوں کے اختلاف کے باعث یہ ممکن نہیں کہ سبھی انسان ایک ہی طرح کی عمل زندگی اختیار کریں۔ اس اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے مانی نے اپنے پیروؤں کو پانچ مختلف حصوں میں تقسیم کیا۔ معلون، مشمون، قسیسون، صدیقون، سماعون (یوشندگان)۔ لیکن عام طور پر وہی گروہ مشہور ہیں، صدیقون یا وزیدگان اور یوشندگان۔ ان میں سے ہر ایک کی تعداد کچھ عرصے تک تو مقرر رہی لیکن بعد میں اس پر قائم رہنا مشکل ہو گیا اور اس نے یہ تعداد بدلتی رہی۔ لیکن وزیدگان کی حیثیت مانوی مذہب میں عیسائی کلیسا کے عالم یا برہمنوں کی طرح نہ تھی۔ اس کے ذمہ مذہبی رسوم کی ادائیگی کا بار یا فرض نہ تھا جو ان کے علاوہ اور کوئی نہ کر سکے اور نہ ان کے ہاں کسی قسم کی مذہبی اجارہ داری مخصوص تھی۔ ان کی خصوصی صفت صرف یہ تھی کہ وہ اپنے دین کے علم میں دوسروں سے فائق تھے اور اپنے دینی مطالبات اور تقاضوں کو ادا کرنے میں دوسروں سے بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے تھے اور اپنے اوپر وہ چیزیں بھی حرام کر لیتے تھے جو یوشندگان کے لئے جائز اور حلال تھیں۔ یہ حلال و حرام کی تمیز مانیوں کے ہاں تین مہروں کے نام سے موسوم تھی۔ پہلی مہر وہاں تھی یعنی کفر آمیز اور ناپاک کلام اور حرام اشیاء کے استعمال سے پرہیز۔ دوسری مہر دست یعنی ہاتھوں کو ان تمام کاموں سے روکنا جن سے نور کو ضرر پہنچے اور تیسری مہر دل یعنی ناپاک اور شہوانی خواہشات سے پرہیز کرنا۔ ان تین عملی مہروں کے احکام وزیدگان اور یوشندگان کے لئے مختلف تھے۔ وزیدگان کو اجازت نہ تھی کہ ایسا پیشہ اختیار کریں جس سے عناصر کو ضرر پہنچے یا دولت کی تلاش کریں یا دنیاوی آسائشوں کے درپے ہوں۔ گوشت کھانا ان کے لئے منع تھا تھا اور نباتات کا اکھاڑنا بھی ان کے لئے گناہ تھا کیونکہ اس طرح نباتات کے اجزائے کو بکھٹنا ہونے کا امکان ہے۔ ان کیلئے

لے صدیق کے لفظی معنی سچے کے ہیں لیکن مانویوں میں جو لفظ رائج تھا وہ سریانی زبان کا زونق تھا جس کے معنی نیک کے ہیں اور یہی لفظ تھا جس سے بعد میں لفظ زندگی بنا جو پہلے ساسانیوں کے عہد میں عام مانویوں کے لئے استعمال ہوتا رہا اور بعد میں مسلمانوں میں بھی اسی مفہوم میں بولا جاتا رہا۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد زندگی، زندہ اور زندہ ہر اس فرقے پر چسپاں کیا جانے لگا جو مروجہ اسلامی عقائد کے خلاف تھا۔

شراب بھی حرام تھی۔ بقول بیرونی انہیں تاکید تھی کہ ایک دن کی خوداک اور ایک سال کے کپڑوں سے زیادہ اپنے پاس کچھ نہ رکھیں۔ تجرد کی زندگی ان کے لئے ناگزیر تھی کیونکہ مانی کے نزدیک زندہ چیزوں کی ہلاکت اور افزائش نسل دونوں نور اور خلعت کی آمیزش کو برقرار رکھنے میں مددگار ہوتے ہیں اور اس لئے مقاصد حیات کے منافی۔ ان کی زندگی کا مقصد وحید یہ تھا کہ لوگوں کو راہِ راست کی تلقین کرتے رہیں اور اس لئے وہ ہمیشہ سفر میں رہتے تھے۔ نیوشکان کے لئے قواعد اتنے سخت نہ تھے۔ دنیاوی کام کرنے کی انہیں پوری اجازت تھی۔ ان کے لئے گوشت کھانا حلال تھا مگر اپنے ہاتھ سے کسی جانور کو ذبح کرنا منوع تھا۔ شادی کی بھی اجازت تھی لیکن ان کے لئے عام ہدایت تھی کہ وہ دنیا سے دل نہ لگائیں اور بنی اخلاقی معیار اور مقصد حیات کو ہمیشہ نگاہ کے سامنے رکھیں۔ نیوشکان کے مختلف فرائض میں یہ چیز بھی شامل تھی کہ وہ ذیدگان کے لئے ساگ پات توڑ کر پکا کر ان کے سامنے رکھیں اور ان کی دیگر ضروریات کی ذمہ داری بھی انہی پر تھی جب کھانا ان کے سامنے رکھا جاتا تو وہ پہلے دعا کرتے اور اناج کو محض طب کر کے کھتے کہ نہ میں نے تمہیں، گھایا، نہ کاٹا، نہ پیسا اور نہ آگ پر رکھا کسی دوسرے نے یہ تمام کام کئے اس لئے میں تمہارے کھانے میں بالکل بگنہ ہوں۔ اس کے بعد وہ شونندگان کے لئے دعا کرتے کہ نباتات اور اناج کے حاصل کرنے میں جو گناہ ان سے سرزد ہوا ہے خدا اس کو معاف کرے۔ زکوٰۃ دینا، روزہ رکھنا اور نماز پڑھنا سب کے لئے فرض تھا۔ بیٹے میں سات دن روزہ رکھا جاتا تھا اور دن رات میں چار نمازیں ہوتی تھیں۔ نماز سے پہلے پانی کے ساتھ صبح کیا جاتا تھا۔ اگر پانی میسر نہ ہو تو ریت یا کوئی اور اسی قسم کی چیز صبح کے لئے استعمال کی جاتی تھی۔ ہر نماز میں بارہ دفعہ سجدہ کیا جاتا تھا۔ نیوشکان تو اور کو اور ذیدگان پر کو مقدس مانتے تھے اور اس دن روزہ رکھتے تھے خیرات کا دینا واجب تھا لیکن غیر مانویوں کو روٹی اور پانی دینا منع تھا کیونکہ اس طرح اجزائے نور اور اجزائے خلعت کی آمیزش کا اندیشہ تھا۔ لیکن کپڑا یا نقد یا کوئی اور چیز جو ان کے نزدیک فور سے خالی ہو دینے میں مضائقہ نہ تھا۔ جادو اور ریت پرستی کی بہت سختی سے ممانعت کی گئی تھی۔

ابن ندیم نے مانویوں کی نماز کے چند الفاظ نقل کئے ہیں جو ذیل میں درج کئے جاتے ہیں:

۱۔ مبارک ہے ہمارا ہادی، فارقلیط، نور کا پیغمبر، مبارک ہیں اس کے محافظ فرشتے اور قابلِ ستائش ہیں اس کے

نورانی گروہ۔

۲۔ قابلِ ستائش ہو تم، اے نور مجسم، مانی، ہمارا ہادی، نورانیت کا مصدر، منبع و مخرج، شاخِ حیات وہ شہرِ عظیم جو مترابا بیاریوں

کے لئے اکسیرِ عظیم ہے۔

۳۔ میں صدیق، دل اور سچی زبان سے خدائے بزرگ و بزرگ منبع و مصدر انوار کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہوں اور اسکی

حمد کرتا ہوں۔ تم ہی قابلِ ستائش و عبادت ہو، اور یہ مبارک وسیع دنیا جو تمہارے ہاتھوں میں ہے، قابلِ تعریف ہے۔ وہ تمہاری عبادت کرتا ہے جو تمہارے نورانی و مقدس گروہ، تمہارے کلمے، تمہاری قوت و شوکت کی اور ہر اس چیز کی

جو ہمیں ابھی معلوم ہوتی ہے تعریف کرتا ہے کیونکہ تم ہی وہ خدا ہو جو سراسر صداقت زندگی اور تقدس ہے۔

۴۔ میں ان تمام منور و شفقوں، تمام روشنیوں اور تمام نورانی گروہوں کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہوں جو خدا نے عظیم برزخ کے حکم سے موجود ہوئے ہیں۔

۵۔ میں ان تمام عظیم و مقدس گروہوں اور نورانی دیوتاؤں کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہوں جنہوں نے، بنی حکمت و انانی سے ظلمت کے تاریک و محیط پردوں کو اٹھا دیا اور ان پر قابو پایا۔

۶۔ میں قوت و عظمت کے باپ، صاحب جلال و نور... کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہوں۔

ان دعاؤں میں عرفانیوں جیسی قنوطیت اور دنیا بیزاری کا شائبہ بھی موجود نہیں۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ مانی کا نظریہ کائنات و تخلیق آدم بہت کچھ اسی ماحول کی پیداوار ہے جس میں عیسائیت نے آنکھ کھولی اور جس سے اس نے مصالحت بھی کی لیکن جہاں تک توبہ و استغفار اور گناہ کا تصور ہے اس معاملہ میں مانی کا نظریہ بالکل صحت مند تھا۔ اس کا خیال تھا کہ انسان فطری طور پر گناہ کا پلندہ نہیں جس نے کسی اپنے اللہ کو کفارہ ادا کرنے کے لئے صلیب پر چڑھا کر قربانی دینی پڑے۔ انسان فطری طور پر گناہ گار نہیں بلکہ کمزور ہے اور اس کے باعث گاہے بہ گاہے اس سے عموماً اور اکثر دفعہ سبوتاغلیاں اور نافرمانیاں ہوجاتی ہیں لیکن اگر وہ اپنی غلطی کو محسوس کرے تو توبہ و استغفار سے اپنی کوتاہیوں کے نتائج سے بچ سکتا ہے۔ مانویوں کا عقیدہ تھا کہ توبہ سے معافی ہوجاتی ہے کیونکہ آدمیوں کو اس کے گناہوں کے سبب سزا نہیں ملتی بلکہ گناہوں پر نادم نہ ہونے پر سزا ملتی ہے۔ قرآن میں آدم کی فحش کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے کہ جب اس نے نافرمانی سے توبہ کر لی اور وہ قبول ہوئی تو گویا وہ اپنی نافرمانی پر عذاب کا مستحق نہ رہا۔ گناہ گاری کا جو داغ اس کے دامن پر لگ گیا تھا وہ دھو ڈالا گیا۔ عیسائیوں کے ہاں اس کے برعکس یہ تصور موجود ہے کہ گناہ کا داغ نہ صرف یہ کہ آدم کے ساتھ ہمیشہ کے لئے لگا رہا بلکہ اس کا اثر تمام بنی آدم میں تاقیامت موجود رہے گا اور ان کی تمام اخلاقی کوششیں اس داغ کو دور نہیں کر سکتیں۔ بائبل میں آتا ہے کہ آدم کو جنت سے زمین پر بھیجا اسی گناہ کی سزا کے طور پر تھا چونکہ یہ دنیا دار العذاب ہے۔ مانی کے پیرو ہر نمازمیں کہتے ہیں کہ ”یہ دنیا مبارک و سعید ہے جو خلعتے نور کے ہاتھوں عالم وجود میں آئی“ اسلام میں توبہ کا مفہوم یہی ہے کہ انسان سے ایک غلطی سرزد ہوئی لیکن اس پر ندامت سے وہ اپنے خدا کی طرف پلٹ آتا ہے۔

ایں درگہ مادر گہ نومیدی نیست صد بار اگر توبہ شکستی باز آ

لے مانوی کتابوں میں ایک جگہ مانی کے لئے ”ابن اللہ“ کا لفظ ملتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں نبیوں اور رسولوں کے لئے یہ لفظ عام طور پر مستعمل ہوتا تھا اور اس میں وہ مفہوم پوشیدہ نہیں تھا جو بعد میں عیسائیوں نے عرفانی تائیل کے زیر اثر اور اپنے زمانے کے رجحانات سے مصالحت کرنے کے لئے اختیار کیا۔

ایک جگہ قرآن میں صحیح مومن کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے :

التائبون العابدون الحامدون السائحون  
الراکعون السجودون الامرون بالمعروف  
والناہون عن المنکر والحافظون لحدود  
اللہ وبلش المؤمنین (۹: ۱۱۲)

توبہ کرنے والے، اس کی عبادت کرنے والے، اس کی تعریف کرنے  
والے اس کی خاطر زمین میں گردش کرنے والے، اس کے آگے رکوع  
وسجود کرنے والے، نیکی کا حکم دینے والے، بدی سے روکنے والے اور  
اللہ کی حدود کی حفاظت کرنے والے ان مومنین کو خوشخبری دیدو۔

جس امانہ سے یہاں لفظ تائبون استعمال ہوا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اہل ایمان کی صفت ہے کہ وہ ایک  
ہی مرتبہ نہیں بلکہ ہمیشہ توبہ کرتے رہتے ہیں اور اسی پلٹ آنے میں ظلمات سے نور کی طرف رجوع کرنے میں ان کا علوشان مضمر ہے  
اس کے علاوہ قرآن میں اس چیز کو تسلیم کیا گیا ہے کہ انسان اپنی کمزوری کے باعث اکثر غلط راستے پر گامزن ہو جاتا ہے لیکن  
اگر اس کا بنیادی رشتہ خدا سے قائم رہے اور وہ اپنی غلطیوں پر نادم ہوتا رہے تو وہ خسران سے بچ جاتا ہے :

ان یحسبوا کیا ثمراتنھون عنہ نکفر عنکم  
سیأتکم۔ (۳: ۳۱)

اگر تم ان بڑے بڑے گناہوں سے پرہیز کرتے رہو جو میں سے تمہیں منع  
کیا جا رہا ہے تو تمہاری چھوٹی موٹی برائیوں کو ہم تمہارا حساب سا قیام کر دے گا

اس آیت سے گناہوں کو دو حصوں میں تقسیم کرنا، صفات و کبائر، مستنبط نہیں ہوتا بلکہ صحیح مفہوم یہی معلوم ہوتا ہے  
کہ دین حق کے چند بنیادی تقاضے ہیں اور چند مضمرات۔ اگر انسان ان بنیادی تقاضوں کو ہمیشہ سامنے رکھے اور ان کے  
مطابق عمل کرنے کی کوشش کرے تو اس سلسلہ میں اس کی فروگزاشتیں قابلِ سزا تصور نہیں ہونگی اور پھر اس کے علاوہ  
ان کو تباہیوں کے باوجود اس کے نیک اعمال کا پلڑا بھاری ہے تو یہ نغز شیں بے معنی ہو کر رہ جاتی ہیں :

ان الحسنات یذہبن السیئات۔  
یقیناً نیکیاں بدیوں کو دور کر دیتی ہیں۔

گناہوں کے سلسلے میں مانیوں کی ایک کتاب خواست توانست چینی ترکستان سے دریافت ہوئی ہے جسے ایک قسم  
کا اعتراف نامہ کہنا چاہئے۔ اگرچہ اس میں محض اعترافات و استغفارات کے ساتھ ہی ساتھ کچھ مانوی عقائد کی تفصیل بھی موجود  
ہے۔ اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مانوی اخلاق میں کیا کیا حدود و اصول مقرر کئے گئے ہیں۔

۱) خدا کے متعلق لکھا ہے کہ خدا کو خالق کل یعنی خیر و شر دونوں کا خالق کہنا کہ خدا ہی ہے جو زندگی کو پیدا کرتا اور  
فنا کرتا ہے۔ غلط عقیدے ہیں۔ اے خدا اگر نادانستہ میری زبان سے یا میرے دل میں یہ تصورات آئے ہوں تو میں  
تیرے ساتھ اس سے پناہ مانگتا ہوں۔ استغفر اللہ

۲) اگر ہم نے اپنے ہاتھوں کی دس سانپ کی شکل کی انگلیوں اور بتیس دانتوں سے جاندار چیزوں کو بطور اکل

و شرب استعمال کر کے فوراً زل کو نقصان پہنچایا ہو، اس خشک زمین، پانچ قسم کے حیوانات یا درختوں پر ظلم کیا ہو تو اسے خدا میرے گناہوں سے درگزر کر۔ استغفر اللہ

(۳) اگر مجھ سے گزری ہوئے پتھروں (برمان)، یا موجودہ صدیقیوں کے خلاف کوئی حرکت ہو گئی ہو، اگر خدا کی شریعت کو قبول کر لینے کے بعد اس کی اشاعت میں کوتاہی کی ہو تو استغفر اللہ

(۴) اگر میں نے کسی جاندار کو تکلیف دی ہو، مارا، ڈرایا یا ناراض کیا ہو، تو استغفر اللہ

(۵) دس بُرائیاں جن سے بچنا ضروری ہے درج ذیل ہیں: جھوٹ، دروغ علفی، ایک غلط کار انسان کی تصدیق کرنا، ایک بے گناہ انسان کو ستانا، غیب سے دشمنی پیدا کرنا، جادو کے کام کرنا، بہت سے جانوروں کو مارنا، دھوکا، امانت میں خیانت کرنا، چاند اور سورج کی ناراضگی مول لینا وغیرہ۔

(۶) غلط فیوں پر ایمان لانا، غلط روزے رکھنا، غلط طریقے سے خیرات دینا، غلط کاموں سے اچھے اجر کی توقع رکھنا، زندہ جانوروں کی قربانی دینا سب منوعات ہیں۔

(۷) جب سے مجھے صحیح خدا اور خالص شریعت کا علم ہوا ہے، میں دو بنیادوں اور تین لمحات کے قانون کی صحیح نوعیت سے واقف ہو چکا ہوں، یہ بھی جان گیا ہوں کہ نور کی بنیادِ حقیقت ہے اور ظلمت کی بنیادِ جہنم... یہ بھی علم ہو گیا ہے کہ زمین اور آسمان کا کون خالق ہے اور کس طرح یہ دونوں تخلیل ہو گئے، کس طرح نور اور ظلمت کے ذرات علیحدہ ہو گئے اور اس کے بعد کیا ہو گا۔ ہم سب سے منہ موڑ کر خدائے برتر، سورج اور چاند اور پیغمبروں پر اصرار کئے ہوئے ہیں۔ ہم نے اپنے دلوں پر حقیقت، ایمان، تقویٰ، (یعنی خوف) اور حکمت کی چار مہریں لگائی ہیں۔ اگر میں اس عقیدے سے انحراف کروں تو خدا مجھے پناہ میں دیکھے۔

(۸) اگر خیرات و صدقات میں روزہ رکھنے یا شریعت کے دوسرے احکام پر عمل کرنے میں مجھ سے کوئی فرد گزشتہ ہوئی ہو تو میں خدا سے استغفار کرتا ہوں۔

(۹) میں خدا سے اپنی زبان، دل، کان، آنکھوں کی فرد گزشتہوں سے پناہ مانگتا ہوں۔

(۱۰) دس احکام کے متعلق کھائے کران میں سے تین کی پیروی منہ سے، تین کی دل سے، تین کی ہاتھ سے اور ایک کی سارے نفس سے ہونی چاہئے۔ اگر بری صحبت سے یا دنیاوی دلچسپیوں کے باعث کوئی کوتاہی سرزد ہو تو میں خدا سے

لے پانچ قسم کے حیوان یہ ہیں: انسان، چوپائے، اُٹنے والے جانور، آبی جانور اور کیرٹے کوڑے۔

علاء مانوی عقیدے کے مطابق چاند اور سورج زندہ توانائی ہیں جن کا کام یہ ہے کہ کائنات کے نورانی ذرات کو علیحدہ علیحدہ کرتے رہیں اس لئے کسی کا یہ کہنا کہ وہ مردہ اور بے جان ہیں اور محض مشینی طور پر اپنے کام میں لگے ہوئے ہیں مانویوں کے نزدیک فتنی ہے۔

مجھے دو بنیادوں سے مراد نور اور ظلمت، تین لمحات سے ماضی، حال اور مستقبل ہے۔



منہج کا طلبگار ہوں۔ مانی کے دس احکام یہ ہیں :

مندرجہ ذیل بُرائیوں سے بچو : (۱) بُت پرستی (۲) جھوٹ (۳) لالچ (۴) قتل و خون (۵) زنا (۶) چوری (۷) جادو یا اسی طرح کے منتر جتر (۸) مذہب کے متعلق شکوک و شبہات کا شکار ہونا (۹) کاروبار میں مستی اور بے پروائی۔ (۱۱) آخری حکم یہ ہے کہ دن میں چار دیا سات دفعہ نماز ادا کی جائے۔

مانی کے تمام نظام اخلاق کی بنیاد جس نظریہ حیات و کائنات پر مبنی ہے اس کا لازمی نتیجہ رہبانیت ہے اور یہی اس کے مفصل احکام سے نظر آتا ہے۔ لیکن رہبائی نظریہ حیات چونکہ انسانی فطرت کا ساتھ نہیں دے سکتا اس لئے لازمی طور پر ایسے تمام رہبائی طرز کے اخلاقی نظاموں میں انسانوں کو دو مختلف النوع گروہوں میں تقسیم کیا جاتا رہا ہے۔ مثلاً گوتم کے اخلاقی نظام میں دنیاوی زندگی کے مختلف تمدنی مشاغل کو نروان کے راستے میں ایک رکاوٹ سمجھا جاتا رہا اور اس لئے بدھ مت کے پیروؤں میں سے ایک منتخب گروہ جو ہمیشہ اقلیت میں رہا ہے ایسا تھا جو شادی اور گرجہستی کی ذمہ داریوں سے علیحدہ رہا جس نے اپنے روزمرہ کی فطری ضروریات کو پورا کرنے کے لئے کبھی علمی زندگی میں شرکت نہ کی بلکہ دوسرے لوگوں سے بھیک مانگ کر سیٹ کی آگ بجھاتا رہا۔ لیکن اس مختصر سی اقلیت کے علاوہ بدھ مت کے دوسرے پیرو اسی طرح زندگی کے تمدنی تقاضوں کو پورا کرتے رہے جس طرح دوسرے مذاہب کے لوگ تھے۔ آخر اس نظام اخلاق سے کیا انقلابی تبدیلی کی امید ہوتی ہے جس سے مستفید ہونے والے سارے معاشرے میں صرف چند افراد ہوں؟ اسی غیر فطری معاشری تقسیم کا نتیجہ تھا کہ گوتم کی کئی سالوں کی مسلسل کوششوں اور بعد میں کئی بادشاہوں کی تبلیغی سرگرمیوں کے باوجود ہندوستان میں ذات پات کی تقسیم ختم نہ ہو سکی۔ اسی لئے بعض مفکرین کا کہنا تھا بجا ہے کہ بدھ مت کو ہندو معاشرے کی اصلاحی تحریک کہنا ہی غلط ہے کیونکہ اس کے ہاتھوں کوئی اصلاحی کام نہ ہو سکا۔

یونان میں رواقی مفکرین نے اپنے اخلاقی نظام کی بنیاد حکمت اور عقل پر رکھی اور انسانی جذبات و رجحانات کو تمام بد اخلاقی کا منبع سمجھتے ہوئے درخور اعتنا نہ سمجھا۔ چنانچہ ان کے ہاں بھی معاشرے کی تقسیم موجود تھی۔ ایک طرف تو وہ اقلیت تھی جو حکمت و عقل کے صحیح حامل قرار دئے جاتے تھے اور دوسری طرف وہ اکثریت تھی جن کو ان کی اصطلاح میں نادان یا بے وقوف کا خطاب ملا۔ ان کے خیال میں یہ تفریق اتنی مطلق تھی کہ تمام انسان ان دونوں میں سے کسی ایک میں فرو شامل ہونگے اور کوئی تیسری شق نہیں جس میں کوئی شامل سمجھا جائے۔ اگر اخلاق کی بنیاد محض عقل و حکمت پر رکھی جائے

۱۔ یہ فہرست ابن ندیم سے لی گئی ہے۔ شہرستانی نے مندرجہ ذیل احکام بیان کئے ہیں :

عشر تمام احوال، چار وقت نماز، دعا و توجہ برحق، ترک دروغ و زردی و زنا و بخل و سحر و عبادت اوثان (بتان) و ترک اکس کہ بخداوند ذی رومی مکروہ برساند۔

تو لازماً انسانوں کی اکثریت کو بے وقوفوں کی صف میں شامل ہو کر سوائے بد اخلاقی کی زندگی گزارنے کے اور کوئی راستہ نہیں۔ گویا یہ تقسیم خود اخلاقی اصولوں کی نفی پر منتج ہو کر رہتی ہے۔ اسی قسم کا نقطہ نگاہ تمام ان فکری نظاموں میں پایا جاتا ہے جو وحدت وجود کے تصور پر قائم ہیں۔ ہندوستان میں اگر ایک طرف ویدانت کا خشک اور عقلی فلسفہ مروج تھا تو دوسری طرف عوام اپنے جذبات کی تسکین کے لئے ہر طبعی اور مادی چیز کے آگے سر جھکتے رہے اور اس طرح معاشرہ دو مختلف گروہوں میں منقسم رہا۔ ایک طرف تو وہ بے شمار بلند مرتبہ رشی اور سادھو تھے جنہوں نے ریاضت اور نفس کشی سے بلند ترین اخلاقی زندگی بسر کی اور دوسری طرف انسانوں کا وہ کثیر ہجوم تھا جن کے لئے اس صبر آنا زندگی میں کوئی کشش نہ تھی، جن کے دل میں اس خدائے مطلق و مہموم کے لئے کوئی جذبہ پیدا نہ ہو سکا اور اس لئے وہ مجبور تھے کہ اپنے جذبات کی تسکین کے لئے ہر درخت و پتھر کے سامنے اپنا سر جھکا دیں۔ ایسی ہی حالت مسلمانوں میں تصوف نے پیدا کی۔ جب انہوں نے دیکھا کہ پیروں اور بزرگوں کی کٹھن ریاضتیں ان کے لئے ممکن نہیں تو انہوں نے خدائے واحد کی سیدھی سادھی عبادت ترک کر کے ان پیروں کے دامن سے وابستہ ہونا بہترین مقدمہ قرار دے لیا اور ان کے دل میں یہ تصور بیٹھ گیا کہ خواہ کیسی ہی بد اخلاقی کی زندگی بسر کی جائے اگر کسی پیر کے مرید ہو گئے تو بس ان کی نجات کے لئے یہی کافی ہے۔

عرفانی علماء کے متعلق ہم دیکھ چکے ہیں کہ عرفان کے تصور نے ان کے ہاں بھی یہی تفریق پیدا کر دی تھی۔ چونکہ ہر شخص عرفان حاصل نہیں کر سکتا اس لئے نجات کا دروازہ صرف چند منتخب اشخاص کے لئے کھلا ہے۔ باقی لوگ نہ اس کے ہل میں اور نہ خدائے ان کی نجات کا ذریعہ ہے اس لئے اخلاقی اصول صرف محدودے چند لوگوں کے لئے ہی ہیں۔ انسانوں کی اکثریت کے لئے سوائے بد اخلاقی کے اور کوئی چارہ نہیں۔ عیسائیت اور مانویت بھی اسی طرح اس غلط اصول کے شکار ہوئے۔ اگر اخلاقی معیار کو بہت بلند رکھا جائے جس سے مطابقت ہر شخص کے لئے ممکن نہ ہو تو اس تفریق کا نتیجہ اس کے سوائے کچھ نہیں کہ انسانوں کی اکثریت کو اخلاقی معاملات میں پوری آزادی اور بے راہ روی کے راستہ پر چھوڑ دیا جائے۔ چند انسانوں کے لئے حدود و اصول کی سختی باقی انسانوں کے لئے اباحت کا دروازہ کھولنے کے مترادف ہوتی ہے۔ اگر مانی کے خیال میں یہ تمام کائنات نور و ظلمت کی آمیزش کا نتیجہ ہے اور اس کی تخلیق کا واحد مقصد یہ ہے کہ نور کے ذرات کو ظلمت کے عناصر سے علیحدہ کر دیا جائے تو اس مقصد کے حصول کے لئے یہ کونسی عقل مندی ہے کہ صرف ایک مختصر سی اقلیت ہی (مدیق) اپنی زندگی کو وقف کرے اور باقی انسان وہی طریقہ زندگی اختیار کرتے چلے جائیں جس سے یہ مقصد فوت ہوتا ہو۔ یہی تضاد تھا جس کو ایک روایت کے بموجب زرتشتی موبدان موبد نے شاہی دیدار میں مانی کے سامنے پیش کیا اور جس کا کوئی جواب وہ نہ دے سکا۔ اس نے مانی سے سوال کیا کہ اگر انسانی وجود شاہ ظلمت کی تخلیق ہے اور ملک جنان نور کا مقصد شاہ ظلمت کو شکست دینا ہے تو کیا یہ بہتر نہ ہو گا کہ تم کو بعض مانی کو قتل کر دیا

جلئے اور اس طرح اس کے اصول کے مطابق فور کے منام کو ظلمت کے پنجے سے چھڑا دیا جائے؟ اگر نباتات اور گوشت کے استعمال سے نورانی اجزاء کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے، اگر قطع نسل انسانی ہی ایک بہترین اور صحیح راستہ ہے تو پھر اس میں مصالحت کیوں رد رکھی جائے؟

مانی کا نظریہ حیات خالص راہبانہ تھا اور اس لئے اس کے نظام اخلاق کا نفعی حیات پر منتج ہونا ایک لازمی امر تھا۔ ایسے نظام اخلاق کے لئے دوسری راستے ہیں۔ یا تو وہ منطقی حیثیت سے تمام نسل انسانی کے انقطاع کی حوصلہ افزائی کرے یا عام لوگوں کو اس سے متشتہ کر کے ان کے لئے اباحت کا دروازہ کھول دے۔ ایسے نظام حیات کی مخالفت زرتشت کے پیروؤں کے لئے ایک یقینی بات تھی۔ زرتشت کا مذہب ایک حقیقت پسندانہ دین تھا جس نے نہ صرف تمدنی زندگی کی ذمہ داریوں کو قبول کرنے کی دعوت دی بلکہ اس کو ترقی دینے کے لئے لوگوں کو متوجہ کیا۔ عام طور پر مشہور ہے کہ مانویت اور زرتشتی مذہب دونوں ایک ہی بنیادی فکر یعنی ثنویت کے حامی ہیں لیکن جیسا کہ ہم پہلے مضمون میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں مزدیسنا کو کسی حیثیت میں بھی ثنویت کا مذہب نہیں کہا جاسکتا۔ البتہ مانی صحیح طور پر دو قدیم اصولوں کا مبلغ تھا۔ اس کے علاوہ ان کے اخلاقی نظاموں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ مزدیسنا اثبات حیات کا اور مانویت انکار حیات کا حامی ہے۔ پہلے کے نزدیک زندگی کا مقصد بدی اور شر کو مٹانا اور دوسرے کے نزدیک اس کائنات سے نوہادریکی کے اجزاء کو بدی اور ظلمت کے اجزاء سے علیحدہ کرنا ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اگر آخر کار سارے نورانی اجزاء کو ظلمات سے بچا لیا جائے اور پھر وہی حالات پیدا ہو جائیں جیسا کہ حملہ ظلمت سے پہلے تھے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ شاہ ظلمات پھر عالم نور کو دیکھ کر دوبارہ حملہ کرنے پر آمادہ ہو جائے؟ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ یہی کائنات، یہی انسان، یہی چاند و سورج، یہی زمین و آسمان پھر پیدا ہونگے اور شاید مسیح و مانی، بدھ و زرتشت بھی اس دنیا میں اسی طرح آجود ہوں جس طرح اس سے پہلے ہو چکا ہے؟ مانی کے نظام میں اگرچہ اس کی طرف کوئی اشارہ موجود نہیں لیکن نور و ظلمات دونوں کو مساوی طور پر قدیم تسلیم کرنے سے یہ دوری نقطہ نظر کا پیدا ہونا یقینی ہے اور یہی قنوطیت کی بنیاد ہے جو مانویت کا ایک لازمی حصہ ہے۔

لیکن جس اہم سوال کو مانی نے چھیڑا تھا وہ صرف مانوی مذہب تک محدود نہیں اس سوال نے تقریباً ہر نظام فکر اور ہر مذہب کو کچھ نہ کچھ جواب دینے پر مجبور کیا ہے۔ اور اگر غور کیا جائے تو مانی کا حل دوسرے نظاموں سے کچھ زیادہ مختلف بھی نہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا شر کا وجود تخلیق آدم و کائنات سے پہلے تھا یا بعد میں؟ ایک جدید مغربی حکیم کی رائے ہے کہ اگر ہم بیوی آدم کو انسان کی اس ارضی زندگی کا حصہ قرار دیں تو اس سے شر کا مسئلہ حل نہیں ہو سکتا اور تقریباً یہی رائے مانی کی تھی اور اسی لئے اس نے انسان اقل یعنی آدم کی تخلیق کو شر کے عالم وجود میں آنے سے مؤخر قرار دیا۔ آدم اور فرشتوں کا قصہ بائبل اور قرآن دونوں میں مذکور ہے۔ آدم کی غرض اور نافرمانی بدی کا پہلا مظاہرہ نہیں۔

اس سے پہلے شیطان خدا سے روگردانی کا مجرم قرار پا چکا تھا۔ قرآن میں ابلیس کو ملائکہ میں سے شمار کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس فرشتے سے یہ جرم کب اور کیوں سرزد ہوا؟ اس سوال کے دو مختلف جواب دئے گئے ہیں۔ پہلے گروہ کا خیال ہے کہ ابلیس انسان سے حسد کرنے کی وجہ سے ذلیل و مردود ہوا اور اسی لئے اس نے آدم سے انتقام لینے کے لئے اسے گمراہ کیا۔ اس کے مطابق بدی کا آغاز تخلیق آدم کے بعد لیکن آدم کی لغزش سے پہلے ہوا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ابلیس کی ذلت کا باعث غرور تھا جس میں وہ تخلیق آدم سے پہلے ہی مبتلا ہو چکا تھا۔ لیکن ہم ان میں سے کوئی بھی توجیہ قبول کریں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ آدم کی تخلیق اس وقت ہوئی جبکہ نیکی اور بدی کی قومیں پہلے ہی موجود تھیں۔ ایک طرف خدا منبع و مصدر بخیر و خوبی، مالک اسماء حسنہ اور دوسری طرف ابلیس جو آغاز میں اس نور انسانی کے تابع فرمان لیکن حقیقت میں باغی اور مصدر شر۔ اگر اس میں بدی کا شائبہ نہ تھا تو ایک خاص موقع پر اگر اس سے بدی کا صدور کیسے ہو گیا؟ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انسان راہ راست سے بھٹکتا ہے اس لئے کہ وہ ایک ایسی دنیا میں تخلیق کیا گیا جہاں دو قومیں پہلے سے برسرِ میکار تھیں، جہاں ایک طرف نور و خیر تھا اور دوسری طرف ظلمت و شر۔ اگرچہ نور و خیر زیادہ طاقت ور ہے تاہم ظلمت و شر کی عملی طاقت بھی کچھ کم نہیں اور یہی نظریہ تھا جس کو مانی نے تمثیلی طور پر پیش کیا۔

مزدک مزدک ایک حیثیت سے مانی کا پیرو تھا کیونکہ اس کے نظام فکر میں چند تبدیلیوں کے سوا وہی ثنویت تھی ہے جو مانی کے ہاں ہم دیکھ چکے ہیں۔ مزدک عام طور پر اپنی اشتراکیت کے لئے مشہور ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جس زمانے میں اس نے اپنی اصلاحی تحریک شروع کی اس کا تقاضا کچھ ایسا ہی تھا۔

ایرانی سوسائٹی کی بنیاد دو باتوں پر تھی، ایک نسب اور دوسری جائداد۔ امیروں اور عوام الناس کے درمیان ایک حد فاصل قائم تھی اور کوئی عام آدمی ترقی کر کے امراء میں داخل نہیں ہو سکتا تھا۔ دونوں گروہ سوامی، لباس، مکان، باغ عورتوں اور خدمتگزاروں کے لحاظ سے تمیز تھے۔ ایک جگہ اس فرق کو یوں بیان کیا گیا ہے: امراء کو عام پیشہ وروں اور ملازمین سے جو چیز ممتاز کرتی تھی وہ ان کی سواری کی شان و شوکت اور ان کے لباس اور ساز و سامان کی چمک دمک ہے، ان کی عورتیں اپنے لیشمی لباس سے پہچانی جاتی ہیں، ان کے سرفیلک محل، ان کی پوشاک، ان کے جوتے، ان کے پاجامے، ان کی ٹوپیاں، ان کا شکار گاہ ان کے دوسرے امیرانہ شوق، غرض ہر چیز ان کی مالی ندی کا پتہ دیتی تھی۔ لیکن صرف یہ نمایاں فرق ہی تھا بلکہ اس فرق و امتیاز کو جس چیز نے سب سے زیادہ عوام کے لئے تکلیف دینا دیا تھا وہ ذات پات جیسی مطلق تفریق تھی۔ مگر کوئی عام پیشہ ورو دولت حاصل کرنے کے بعد اس طعراق کی زندگی بسر کرنا بھی چاہے تو اسے اجازت نہ تھی۔ امیروں کو کئی کئی شاہیاں کسے کی اجازت تھی۔ فردوسی نے اس بارے میں ایک حکایت لکھی ہے کہ خسرو اقول نوشیروان کو جنگ کے سلسلے میں روپے کی ضرورت تھی۔ ایک موچی نے اس کو روپیہ اس شرط پر دینا منظور کیا کہ اس کے پیٹے کو دبیلوں میں داخل کر لیا جائے۔ لیکن بادشاہ نے یہ شرط ماننے سے انکار کر دیا اور شاہنامہ کے الفاظ میں یوں کہہ

چو فرزند ما بر نشیند بہ تخت  
دبیری بیا بدیش پیروز تخت  
ہنر یار از مرد موزہ فروش  
سپارد بدو چشم بینا و گوش  
بدست خرد مت مرد نژاد  
نماند جز از حسرت و سرد باد  
با بر پس مرگ نفیریں بود  
چو آئین این روزگار این بود

اس حکایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سوسائٹی کے حقیقات کی یہ حد بندی اتنی سخت تھی کہ عوام الناس کو سوائے ظلم و استبداد سمجھنے کے اور کوئی اختیار نہ تھا۔ بادشاہ قباد نے اپنے پہلے دور حکومت میں مزدکیوں کے ساتھ مصالحت کر لی تھی اور اس کا صحیح سبب یہ نہ تھا کہ وہ مزدکی ہو گیا تھا بلکہ وہ ان کی مدد سے امر و سلطنت کی قوت ختم کرنا چاہتا تھا جو اس کے راستے میں ہر قسم کی رکاوٹ بنے کھڑے تھے۔ اس تعصب اور نا انصافی کے ساتھ ساتھ ایران کی معاشی اور سیاسی حالت بالکل تباہی کے قریب تھی۔ ملک کے شمال، مغرب، جنوب اور مشرق کی طرف دشمنوں سے لڑائیاں، قحط، شہکستیں، بیماریاں یہ تمام اسباب مل کر عوام الناس کے لئے انتہائی آزمائشیں تھیں۔ ایسے حالات مزدک کی تحریک کے لئے کافی سازگار ثابت ہوئے اور حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے کہ مزدکی اشتراکیت ایرانی سوسائٹی کے امراء اور بادشاہوں کی عیاشی اور ظلم کا رد عمل تھی۔ مزدک کا مقصد ایک طرف معاشرے کی اصلاح تھی اور دوسری طرف زرتشت اور مانیوی کے پیروؤں میں جو خرابیاں پیدا ہو چکی تھیں ان کا دور کرنا تھا۔

شہرستانی کا کہنا ہے کہ مانویت کی طرح مزدکیت میں بھی دو قدیم جوہر یعنی نور و ظلمت کو کائنات کی اصل تسلیم کیا گیا ہے فرق یہ ہے کہ مزدک کے نزدیک ظلمت کا فعل نور کے فعل کی طرح ارادے اور تدبیر پر مبنی نہیں بلکہ اندھا دھند اور اتفاقی ہوتا ہے اور اس لئے نور و ظلمت کی آمیزش جس سے مادی دنیا وجود میں آئی کسی باقاعدہ منصوبے کا نتیجہ نہیں بلکہ محض امر اتفاقی تھا۔ اسی مزدکیت میں ظلمت پر نور کی برتری کو زیادہ نمایاں کیا گیا ہے چنانچہ جب اجزائے نور عناصر ظلمت سے ملحد ہوئے تو وہ بھی ایک اتفاقیہ امر ہو گا نہ کہ اختیار سے۔ مانی کے پانچ عناصر نور کے مقابلہ میں مزدک نے صرف تین عناصر کو تسلیم کیے ہیں۔ پانی، مٹی اور آگ۔ مزدک کے نزدیک خدا اور وجود کا تصور یہ ہے کہ وہ عالم بالا میں تخت پر بیٹھا ہوا ہے اسی طرح جس طرح خسرو اپنے تخت پر اور اس کے سامنے چار قوتیں حاضر ہیں: قوتِ تیز، محفوظ، ہنرمند، سرور جس طرح خسرو کے دربار کا ہزار چار شخصوں پر ہے: موبد موبدان، ہر بد اکبر، اسپہبد، رامشگر۔

لیکن اگرچہ مزدک کے نزدیک اجزائے نور کا استخلاص امر اتفاقی ہو گا لیکن اس کے باوجود انسانوں کا فرض ہے کہ وہ اس عمل میں مدد کریں اور یہی ممکن ہے کہ ہم ان تمام باتوں سے اجتناب کریں جن کے باعث روح کو مادے سے زیادہ وابستگی حاصل ہوگی اس لئے مزدکیوں کو ہدایت تھی کہ حیوانات کو نہ مارا جائے اور نہ ان کا گوشت استعمال کیا جائے۔ خود ان کے معاملے میں سخت پابندیاں تھیں۔ مزدک نے لوگوں کو ایک دوسرے کی مخالفت اور نفرت اور لڑائی جھگڑے سے

سختی سے منع کیا تھا اور چونکہ تمام معاشرتی بیماریوں کی اصل بنا اس کے نزدیک عدم مساوات تھی اس لئے اس نے ہر طرح کی عدم مساوات کے خلاف جہاد کیا تاکہ قوم میں فتنہ و فساد کی وجہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے۔ اس کا خیال تھا کہ خدا تعالیٰ نے روئے زمین پر زندگی کے وسائل بکثرت مہیا کئے ہیں لیکن بدقسمتی سے چند لوگ ان وسائل پر قبضہ کرنے کے بعد اکثریت کو اپنا غلام بنا لیتے ہیں اور اس طرح ظلم و فساد شروع ہوتا ہے کسی شخص کو دوسرے کے مقابلہ پر مال اور اسباب اور عورتوں کا زیادہ حصہ لینے کا حق نہیں۔ اب اگر معاشرے کی نا انصافی سے ایسی غیر مساوی تقسیم عمل میں آچکی ہے تو پھر ہمارا فرض ہے کہ ہم اس فطری مساوات کو دوبارہ قائم کریں تاکہ دنیا سے ظلم و فساد کی بنا ہمیشہ کیلئے ختم ہو۔ اکثر مؤرخین نے تحریر کیا ہے کہ مزدک نے مال و دولت کی اشتراکیت کے ساتھ ساتھ عورتوں کی مشترک ملکیت کی بھی تعلیم دی لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو بعض الزام معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم شروع میں اجمالاً ذکر کر چکے ہیں ایرانی معاشرے میں عدم مساوات اپنی انتہائی حد تک پہنچ چکی تھی۔ ذات پات کی انٹ تقریق، عوام الناس کو امیروں اور وزیروں کا ذخیرہ غلام سمجھنا، امرا کا بلا تحدید شادیاں وغیرہ ایسے امور تھے جن کے خلاف مزدک ہی نے آواز بلند کی۔ بادشاہ قباد کے متعلق بعض مورخین لکھتے ہیں کہ اس نے مزدک کے مشورے سے قحط کے زمانے میں اعلان کر دیا کہ جو شخص اپنے پاس غلہ جمع کر کے رکھے گا اور محتاجوں کو نہیں دے گا وہ سزائے موت کا مستوجب ہو گا۔ اگر یہ طریقہ کار قباد نے مزدک کے کہنے پر استعمال کیا تو یقیناً ایک بہترین لائحہ عمل تھا جو ایسے حالات میں ایک دانا حکمران کے لئے مناسب ہے۔ اس میں مزدک کو کسی مکاری یا عیاں کا ارتکاب کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی جیسا کہ مثلاً فردوسی نے الزام لگایا ہے۔ حالات یقیناً خراب تھے اور دولت کی غیر مساوی تقسیم سے عوام بالکل پریشان حال ہو چکے تھے۔ اگر ان مجبوروں سے تنگ آکر انہوں نے امراء کے اٹلج کے ذخیروں کو لوٹ لیا ہو تو کوئی بُبید نہیں۔ اس میں مزدک یا اس کی تعلیم کو مورد الزام بنانا کسی طرح بھی جائز نہیں۔ قباد نے مزدک کے مشورے سے جو تدابیر بھی اختیار کیں وہ مظلوم رعایا کی مصیبت کو دور کرنے کی غرض سے تھیں۔

لیکن جب ۵۲۹ء میں قباد نے دوسری دفعہ ساسانی تخت پر قبضہ کیا تو اس کے بعد اس نے مزدک کے ساتھ اپنے پہلے تعلقات ختم کر دیے اور آئندہ سے اس نے اس تحریک کو ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس تبدیلی کی ایک خاص وجہ تھی۔ مزدکیت شروع شروع میں ایک مذہبی تحریک تھی اور اس کے بانی کی خواہش تھی کہ معاشرے سے بے انصافی اور عدم مساوات ختم ہو جائے اور مکمل اصلاحات جاری کی جائیں۔ اس کا جذبہ خالص انسان دوستی اور عوام کی فلاح و بہبود تھا۔ اس معاملے میں اس کی نیت پر کوئی حملہ نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس کے خلوص میں کوئی شبہ کیا جاتا مناسب ہے کہ چونکہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اس وقت ایران میں اس سے زیادہ کسی اور چیز کی ضرورت نہیں تھی۔ قباد ایک حقیقت پسند بادشاہ ہونے کی حیثیت میں مجبور تھا کہ اپنی سلطنت کے استحکام کے لئے عوام کے حقوق کی حفاظت میں کوشاں ہو اور ان کی بڑھتی ہوئی پریشانیوں کو ختم کرنے کے لئے عملی اقدام کرے۔ اس نے مزدک کی تحریک کی حمایت یا سرپرستی محض اس غرض سے کی تاکہ ان کی مدد سے یہ انقلاب پورا میں طریقے

سے پیدا کیا جاسکے لیکن اس کی معزوری کے بعد حالات کی رفتار تیز ہو گئی۔ اشتراکی عقائد عوام کے پچھلے طبقوں میں جو صدیوں سے امراء کے ہاتھوں مصیبتیں جھیل رہے تھے سرعت کے ساتھ پھیلنے چلے گئے۔ ان انقلابی تصورات سے ان لوگوں نے فائدہ اٹھانا چاہا جو مذہبی جذبے کی بجائے اپنے ذاتی اغراض کی خاطر میدان میں اتر آئے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مزدکی تحریک نے ایک عوامی انقلاب کی شکل اختیار کر لی۔ کسانوں نے بغاوتیں شروع کر دیں۔ لوٹ مار کرنے والے امراء کے محلوں میں گھس جاتے تھے، مل و اسباب لوٹ لیا جاتے تھے۔ عورتوں کو اغوا کیا گیا، مکانات اور زمینیں تباہ کر دی گئیں۔ ان حالات کے باعث قبائلی فیصلہ کر لیا کہ وہ مزدک اور اس کی نئی تحریک کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیگا۔ چنانچہ مشہور ہے کہ ۵۲۸ عیسوی (یا ۵۲۹) میں اس نے دھوکے سے مزدک اور اس کے پیروؤں کو ایک جگہ جمع کر کے ان کو قتل کروا دیا۔

لیکن اس کے باوجود قتلہ اور اس کے بعد اس کے جانشین خسرو انوشیرواں کو عوام کی بہبودی کی خاطر چند ایسی اصلاحات کرنی پڑیں جن کا مطالبہ مزدک کی طرف سے کیا گیا تھا۔ اگر ساسانی بادشاہ مزدک کے بنیادی اصولوں کو تسلیم کر لیتے تو شاید ایران کی معاشرتی اور معاشی زندگی میں وہ بحران کبھی پیدا نہ ہوتا جو بعد میں دہاں نمودار ہوا اور جس کے باعث چند ہی سالوں میں ساسانی خاندان مسلمانوں کے مقابلے پر زیادہ دیر تک نہ ٹھہر سکا۔

مذہب خاتم الملک نے سیاست نامہ میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسمعیلی اور خاص کر حسن بن صباح کے پیرو مزدکی تھے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ الزام محض عناد کی وجہ سے تھا۔

مسئلہ زمین

مصنفہ پرنسپل محمود احمد صاحب  
قیمت تین روپے آٹھ آنے

قرآن اور علم جدید

مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین صاحب  
قیمت پانچ روپے آٹھ آنے

اسلام کا نظریہ اخلاق

مصنفہ محمد ظہیر الدین صدیقی

قیمت ایک روپیہ بارہ آنے 20 JUN 1957

فقہ و عمر

مصنفہ ابو یحییٰ امام خاں  
قیمت چار روپے

ملنے کا پتہ

منبر ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

## مولانا احمد اللہ شاہ مدراسی

عقل و سیاست، فوجی قوت، مال و دولت اور منظم اقتدار و شوکت وغیرہ کے یکجا ہونے کا نام حکومت ہے۔ یہ بڑی بے وفا ہوتی ہے۔ کسی فرد یا قوم کے پاس ہمیشہ نہیں رہتی۔ آج اس کے پاس ہے تو کل اس کے پاس۔ وتلك الايام نداولها بین الناس۔ لیکن حکومت ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں دفعۃً یا بلا وجہ نہیں چلی جاتی بلکہ اس کے کچھ اسباب و علل ہوتے ہیں جو مدتوں میں مکمل ہوتے ہیں۔ کسی حکومت کے قیام کا اصلی محرک کوئی مقصد یا نصب العین ہوتا ہے۔ اسی کی بدولت کوئی قوم نئے ولولوں، پائدار جذبات اور غیر معمولی جوش و خروش کے ساتھ اٹھتی ہے اور اپنی حکومت قائم کر لیتی ہے۔ پھر ایک میعاد کے بعد رفتہ رفتہ اس قوم کی آمنگوں میں سستی اور کردار میں آہستہ آہستہ کمزوری بے دلی اور مقصد سے دوری پیدا ہو جاتی ہے۔ ادھر کمزوری آتی ہے اور ادھر کسی قوم میں نئی آمنگیاں اور نئی قوتیں پیدا ہونے لگتی ہیں۔ اور دونوں میں ٹکراؤ ہوتا ہے۔ پھر جس میں اپنے نصب العین کی زیادہ لگن ہو، زیادہ جدوجہد ہو، زیادہ حکمت و استقامت ہو وہ غالب آ جاتی ہے۔ لیکن مغلوب حکومت کے اثرات فوراً کبھی ختم نہیں ہوتے، کیونکہ انسانی فطرت ایک نئے نظام زندگی کو، نئے طرز حکومت کو اور نئے تصورات کو فوراً قبول نہیں کرتی۔ اس لئے مغلوب ہونے کے بعد بھی اس میں دم خرم رہتا ہے۔ اور موقع سے موقع سے وہ مقابلہ کرتی رہتی ہے کیونکہ اسے اپنے قدیم نظام زندگی سے خواہ اس میں کتنا ہی اضمحلال آگیا ہو محبت ہوتی ہے۔ اور نئے نظام زندگی کو وہ اپنے لئے بجا طور پر خطرہ سمجھتی ہے۔

مسلمانوں نے متحدہ ہندوستان پر کم و بیش آٹھ سو سال حکومت کی اور یہ حکومت اگرچہ سو فی صدی اسلامی نہ تھی، لیکن عدل، رعایا پروری، امن و امان اور دوسری اقدار کے جو اعلیٰ نمونے اس نے پیش کئے اس کے اثرات ایک دو دن میں نہ مٹ سکتے تھے۔ بلاشبہ آخری دور میں خصوصاً شاہنشاہ اورنگ زیب کے بعد بہت سی کمزوریاں پیدا ہو گئیں تھیں۔ لیکن پھر بھی اس کے گذشتہ اقدار کے اثرات باقی تھے۔ نقوش دھندلے تو ہو گئے مگر مٹے نہیں تھے۔ اس کی عظمت کا سنگہ بنوڑ چل رہا تھا۔ مسلمان قوم میں فقط اس قومی حکومت ہی کی محبت نہ تھی بلکہ وہ یہ سمجھتی تھی کہ اسلام کا جو کچھ تھوڑا بہت وقار باقی ہے وہ اسی ٹٹلتے چراغ کی وجہ سے ہے۔ اگر یہ چراغ بھی گل ہو گیا تو رہا سہا وقار بھی طامیث کر دیا جائے گا۔ مسلمانوں کے علاوہ دوسری بڑی اکثریت والی قوم یعنی ہندوؤں کے روابط بھی مسلمان حکمران قوم سے اس لئے اچھے تھے کہ ہندوؤں کے تمام حقوق حکمران قوم ہی کی وجہ سے محفوظ تھے اور انہیں بھی یقین تھا کہ اگر مسلمانوں کی حکومت کسی نئی بیرونی قوم کے



ہاتھوں ختم ہو گئی تو ایک دن خود ان کے حقوق بھی ختم کر دیئے جائیں گے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندو قوم کے اکثر افراد نے بھی مسلمانوں کی حاکمانہ عظمت کو برقرار رکھنے میں مسلمانوں کا ساتھ دیا۔

یہ زمانہ تھا مغلیہ حکومت کے آخری تاجدار سراج الدین ابوظفر بہادر شاہ ظفر کا۔ انگریز قوم تجارت کے بہانے تقریباً ڈھائی صدی پیشتر ہندوستان میں داخل ہو چکی تھی اور اپنا اثر و رسوخ کئی طریقوں سے بڑھاتی جا رہی تھی۔ دوسری طرف مسلمانوں کی حاکمانہ کمزوریوں کو بھی بھانپ رہی تھی۔ انگریز قوم ایسٹ انڈیا کمپنی کے نام سے اپنا اثر و رسوخ بڑھاتے بڑھاتے اپنا حاکمانہ اقتدار پیدا کر چکی تھی اور نہ صرف مسلمان حکومت کو بلکہ چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو بھی ختم کرنے لگی تھی۔ لارڈ ڈہوڑی کی پالیسی نے ستارا۔ پونا اور چیت پور کی ریاستیں ضبط کر لیں۔ ملک کے معززین کو ذلیل کیا۔ اہل ہند کو عیسائی بنانے کے لئے چارپلوں اور جبر دونوں سے کام لیا۔ علوم قدیمہ کو مٹانے کی کوشش کی۔ انگریزی کو رائج کرنے کے لئے کئی طریقے اختیار کئے۔ لوگوں کو جاگیریں، معافیاں، روزینے، ماہانے اور دوسرے ذلالت ختم کر دیئے، اور رعایا کے ساتھ انصافی و بدسلوکی بھی کی تفصیلات کے لئے سرسید کی کتاب 'اسباب بغاوت ہند' دیکھئے۔

غرض ایک دو نہیں بہت سے اسباب تہ بہ تہ جمع ہوتے چلے گئے اور اصل میں یہی اسباب تھے اس بغاوت و جنگ کے جسے سہہ کا غدر کہتے ہیں۔ لوگ یہ محسوس کر رہے تھے کہ ان کی عزت، معاش، اقتدار، علوم، کلچر غرض ہر چیز پر مختلف راستوں سے حملے کئے جا رہے ہیں۔ گرد سے چپ تھے۔ اس بارود کو مسلک کے لئے ایک چنگاری کی ضرورت تھی۔ ایشیائی قوموں میں کوئی تحریک اسی وقت زور پکڑتی ہے جب اس میں کچھ مذہبی جذبات کا عنصر بھی شامل کر دیا جائے۔ مادہ تو تیار ہی تھا۔ غضب یہ ہوا کہ کارٹوس کے قتل نے اس بارود کو دیا سلائی دکھا دی۔ ۱۹۵۷ء کا واقعہ ہے کہ میرٹھ کی چھاؤنی میں دفعتاً محمد شفیع لکھنوی نے فوج میں یہ اشلولہ چھوڑ دیا کہ جو کارٹوس مسلمان فوجیوں کو مہیا کئے جاتے ہیں اس کے فیتے میں سوراگی چربی ہوتی ہے اور جو ہندوؤں کو سپلائی کئے جاتے ہیں اس کے فیتے میں گائے کی چربی ہوتی ہے۔ اس طرح دونوں کے مذہب کو ناس کیا جاتا ہے۔ اس وقت کارٹوس کے فیتے کو دانٹوں سے فوج کر بندوق بھری جاتی تھی اس خبر کو سن کر تمام ہندو مسلمان جو مذہب کے دلدادہ تھے مشتعل ہو گئے۔ منگل پانڈے نامی ایک سپاہی سے ایک انگریز افسر کی جھڑپ بھی ہو گئی۔ جس کے نتیجے میں منگل پانڈے مارا گیا اور فوج میں ایک ہنگامہ برپا ہو گیا اور انگریز قتل کئے جانے لگے۔ اس دوران میں میرٹھ کی اس فوج کو رسالہ حسن علی بریلوی اپنی سرکردگی میں لے کر دہلی آ گئے اور ان سب جاں نثاروں کے اصرار پر بہادر شاہ نے اپنی شاہنشاہی کا اعلان کر دیا۔ بریلی سے جنرل بخت خاں بھی آ گئے۔ اور بہادر شاہ نے انہیں اپنی فوج کا سپہ سالار مقرر کر دیا۔

اب ذرا دوسری طرف کا حال سنئے۔ جنوبی ہند میں ایک چھوٹی سی ریاست تھی جس کا نام پٹن تھا۔ یہاں کے نواب کے ایک صاحبزادے تھے جن کا نام تھا احمد شاہ۔ پادشاہ گولکنڈہ یعنی ابوالحسن تانا شاہ ان کے اجداد میں تھے۔

اور یہ خود پوپ سلطان کے مصاحب بھی رہے ہیں۔ ان کے اندر چند ایسی خصوصیات تھیں جو کسی ایک شخصیت میں مشکل سے جمع ہوتی ہیں۔ پہلی خصوصیت تو یہ تھی یہ علوم دینیہ کے عالم و فاضل تھے۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان کی تمام کارگزاریوں کی محرک اول دینی اسپرٹ ہی تھی۔ علوم دینیہ کے ساتھ فن حرب بہت کم جمع ہوتا ہے۔ لیکن مولانا احمد اللہ شاہ کی یہ خصوصیت قابل ذکر ہے کہ انہیں علوم دینیہ کے ساتھ فنون حرب میں بھی غاصہ دخل تھا۔ غالباً اسی لئے ان کا لقب ”دلاور جنگ“ تھا۔ پھر تیسری خصوصیت یہ تھی کہ بہت سے مشرقی و مغربی ملکوں کی انہوں نے سیر کی تھی جس کی وجہ سے ان کے اندر سیاسی بصیرت بھی پیدا ہو گئی اور زندگی کے دوسرے تجربے بھی حاصل ہو گئے تھے۔ ورنہ سپاہیانہ زندگی کے ساتھ سیاسی بصیرت کم ترجع ہوتی ہے۔ مولانا احمد اللہ کی بڑی خوش قسمتی تھی کہ انہیں ایک مرد مجاہد مرتقی مل گیا جو مرد قلندر بھی تھا۔ ان کا نام تھا محراب شاہ گویا رسی۔ انہوں نے احمد اللہ شاہ سے اس بات کی بیعت لی کہ اسلام کی سر بلندی اور انگریزی اقتدار کے خاتمے کے لئے جان کی بازی لگا دیں گے۔ اس بیعت کے بعد احمد اللہ شاہ دہلی آئے۔ پھر آگے گئے۔ ہر جگہ اسی انشور پر لوگوں سے بیعت لیتے رہے۔ آگے میں محکمہ شرعیہ کے ایک سابق مفتی تھے مفتی انعام اللہ شہبانی۔ ان کے ہاں احمد اللہ شاہ نے ایک علما کی مجلس قائم کی جس میں بڑے بڑے جلیل القدر علماء نے شرکت کی۔ احمد اللہ شاہ کے مرید بزرگوں کی تعداد میں ہوئے۔ لیکن یہ محض ذکر و فکر صحف کا ہی کے لئے بیعت نہیں لیتے تھے۔ بلکہ ہر ایک کو فن حرب کی تعلیم بھی لازماً دیتے تھے۔ سارے یو۔ پی میں دورے کئے۔ اور اپنا انداز یہ رکھا کہ ظاہر میں صوفی اور باطن میں مجاہد۔ یہ دورہ کرتے ہوئے فیض آباد پہنچے۔ جہاں انگریزی سیاست نے ایک دوسرا گل کھلادیا تھا۔ انگریزوں کی انگلیخت پر بعض ہندوؤں نے ہومان گڑھی کی بعض مساجد پر قبضہ کر لیا۔ اس پر امیر علی شاہ، مولوی غلام حسین اور محمد صالح وغیرہ نے جہاد کیا اور نتیجے میں غلام حسین اور محمد صالح بیرگواں کے ہاتھوں شہید ہوئے۔ امیر علی دہلی سے لکھنؤ آئے اور نواب واجد علی کو مسلمانوں کی امداد پر بھارا گرد ہاں شمشیر و سنان پر طاؤس و رباب غالب تھا۔ کوئی شنوائی نہ ہوئی۔ اتنا ہی ہوتا تو غنیمت تھا۔ مگر ہوا یہ کہ امیر علی شاہ دہلی سے اٹھیں آئے اور اعلان جہاد کر دیا۔ نواب واجد علی شاہ نے بہت سے مولویوں سے ان کے خلاف فتوے لیا جس کے نتیجے میں نہ فقط اتنا ہی ہوا کہ امیر علی شاہ شہید ہو گئے بلکہ احمد اللہ شاہ گرفتار ہو گئے اور نظر بند کر دیے گئے۔ ادھر ۵۷ کا مشہور غدر شروع ہو گیا تھا اور اس سلسلے میں وہ جیل خانہ توڑ دیا گیا جس میں احمد اللہ شاہ قید تھے جیل خانے سے نکل کر احمد اللہ شاہ نے ہزاروں معتقدوں کو اپنے گرد جمع کر لیا اور لکھنؤ پر دھاوا بول دیا۔ آدھے لکھنؤ پر قبضہ ہو گیا۔ گیارہ سال کے لڑکے برجیس قدر کو تخت پر بٹھا دیا۔ کیونکہ انگریزوں نے نواب واجد علی شاہ کو ادھکی حکومت سے بے دخل کر کے کلکتے پہنچا دیا تھا۔ اس وقت حضرت محل نائب السلطنت مقرر ہوئیں اور انہوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی سے خوب خوب مقابلے کئے۔ احمد اللہ شاہ حضرت محل کے ایسے معتد علیہ قوت بازو تھے کہ وہ ان کے مشورے کے بغیر کوئی کام نہ کرتی تھیں۔ حضرت محل کا ایک اور معتد علیہ بھی تھا جس کا نام متو خاں تھا۔ اس کی وجہ سے ایک بڑا المیہ ہوا جس کا

مولانا احمد اللہ شاہ نے فوجی زندگی کو از سر نو زندہ کیا۔ سپاہیانہ زندگی کا ایسا تو بہت جگہ ہوتا ہے۔ لیکن ایسی جگہ یہ کام بہت مشکل تھا جہاں طاؤس و رہاب ہمشیر و سنان کی جگہ لے چکا ہو۔ بہر حال احمد اللہ شاہ نے ہزاروں مسلمانوں کو دین کی خاطر اور ہزاروں غیر مسلموں کو وطن کے دفاع کے لئے اسلحہ بند کر دیا۔ اور ۲۱ جولائی ۱۹۵۷ء کو بلی گارڈ پر بے پناہ حملہ کر دیا۔ بلی گارڈ ایک قلعہ بند عمارت تھی جس میں انگریزی فوج اور اسلحہ وغیرہ رکھے گئے تھے۔ اس وقت احمد اللہ شاہ کی شہرت دور دور ہو گئی تھی۔ چنانچہ دہلی اور روہیلکھنڈ تک سے وہ لوگ سمٹ سمٹ کر لکھنؤ آنے لگے جواب تک کسی مجبوری یا تذبذب کے سبب رُکے ہوئے تھے۔ باہر کے یہ تمام آنے والے احمد اللہ شاہ کے جھنڈے تلے جمع ہونے لگے۔ جنرل بخت خاں، روہیلہ شہزادہ فیروز شاہ دہلوی، مولوی بیات علی الہ آبادی، ڈاکٹر ذریخاں، مولوی فیض احمد بدایونی، حکیم سید محمد داؤد حکیم آبادی وغیرہ سب ان کے گرد جمع ہو گئے۔ حتیٰ کہ جب ناناراؤ کو انگریزوں نے شکست دی تو وہ بھی لکھنؤ آگئے۔ احمد اللہ شاہ کے کہنے سے حضرت محل نے تمام لوگوں کا خاطر خواہ خیر مقدم، خاطر مدارات اور موصلاً افزائی کی۔ اور سب نے مل کر بڑی بڑی لڑائیاں لڑیں۔

ہماری تاریخ کا یہ حصہ بہت ہی المناک ہے کہ اہل اسلام کو جب بھی کہیں شکست ہوئی ہے تو اس کا سب سے بڑا سبب آپس کی پھوٹ، مذہبی اختلاف، خود غرضی اور باہمی رقابت وغیرہ ہوئی ہیں۔ لکھنؤ کے جہاد کا ذرا بھی اسی طرح ختم ہوا۔ ہمارا جہاد بالکشن نے حضرت محل کو بڑے خیر خواہانہ اور وفادارانہ انداز سے یہ مشورہ دیا کہ تعلقہ داروں کو ان کے علاقوں میں بھیج دیا جائے تاکہ وہ کچھ تحصیل وصول کر کے لائیں۔ ظاہر ہے کہ اُس پُر فتن دور میں وہ تنہا تو جاناہے سکتے تھے۔ اس لئے ہر ایک کے ساتھ اس کی اپنی فوج بھی چلی گئی اور مرکز لکھنؤ فوجی لحاظ سے کمزور ہو گیا۔ مگر احمد اللہ شاہ کو اس کی کوئی پرواہ نہ ہوئی۔ انہوں نے اپنی جنگ جاری رکھی شکست کی اب بھی کوئی وجہ نہ تھی۔ مگر متو خاں نے، جس کا اوپر ابھی ذکر ہوا ہے شیعہ سنی فیلنگ پھیلا دی اور معاملات بگڑ گئے۔ حضرت محل لکھنؤ سے شاہ جہاں پور روانہ ہو گئیں۔ اس کے باوجود احمد اللہ شاہ ایک لاکھ فوجیوں کے ساتھ انگریزوں کا مقابلہ کرتے رہے۔

نواب خان بہادر خان نے انہیں بریلی گئے کی دعوت دی اور وعدہ کیا کہ پچاس ہزار روپیہ لوگوں کو آپ کی ماتحتی میں دیں گے۔ احمد اللہ شاہ پہلے شاہ جہان پور روانہ ہو گئے کیونکہ بریلی جانے کا یہی راستہ تھا۔ یہاں محمد سی پور میں اسلامی حکومت قائم کر لی۔ شہزادہ فیروز شاہ اور ناناراؤ کو اپنا ذریعہ مقرر کیا، اور جنرل بخت خاں کو کمانڈر بنا دیا۔ اور سکہ احمد اللہ شاہ کے نام کا جاری ہو گیا جس کا اشارہ اس شعر میں ہے۔

سکہ زبر ہفت کشور خادم محراب شاہ

حانی دین محمد احمد اللہ بادشاہ

لیکن ان کے وزیر فرید شاہ اپنی حکومت قائم کرنے کی فکر میں تھے۔ باہمی اختلافات نے احمد اللہ شاہ کو یہاں بھی درہنہ دیا۔ واقعہ یوں ہوا کہ پوائن کے راجہ بلدیوسنگ نے اپنی گڑھی میں آنے کی دعوت دی۔ احمد اللہ شاہ کو کسی سازش کا علم نہ تھا۔ انہوں نے بلدیوسنگ پر اعتماد کیا اور روانہ ہو گئے۔ قلعے یا گڑھی میں داخل ہوتے ہی دروازہ بند کر لیا گیا۔ احمد اللہ شاہ ہاتھی پر سوار چلے جا رہے تھے کہ دفعۃً ان پر حملہ کر دیا گیا۔ گولیوں کی بوچھاڑ شروع ہو گئی۔ واپس جانے کا کوئی راستہ نہ تھا کیونکہ دروازہ بند ہو چکا تھا۔ بھاگنا یوں بھی ان کی فطری مردانگی کے خلاف تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہیں گولی کھا کر شہید ہو گئے۔ یہ ذوالقعدہ ۱۲۷۴ھ (۱۸۵۹ء) کا واقعہ ہے کسی کا مارا جانا تو کوئی ایسی بات نہیں لیکن مزید ظلم یہ کیا گیا کہ ان کی لاش کو نذر آتش کیا گیا اور سر کاٹ کر کوٹوالی کے دروازے پر لٹکا دیا گیا۔ راجہ پوائن کو اس پُر فریب خدمت کے عوضائے میں سلعی پچاس ہزار روپیہ نقد انعام دیا گیا۔ مفصل حالات حیات دلاور جنگ میں درج ہیں۔ یہ ہے مختصر سا ذکر مولانا احمد اللہ شاہ کا۔ یہ دھوکے سے مار توئے گئے لیکن اس موت نے انہیں زندہ جاوید بنا دیا۔ کہتے ہیں کہ الفضل ماشہدات بہ الاعداء فضیلت تو وہ ہے جس کی گواہی دشمن بھی دے۔ یہ گواہی ایک ہانگریز جنرل طاس کی ہے جو ۵۷ء کی جنگ میں بذاتِ خود شریک تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ :

”احمد اللہ شاہ بڑی لیاقت و قابلیت کا آدمی تھا۔ خوف اس کے نزدیک نہ آتا تھا۔ عزم کا پکا اور ارادے کا متقل تھا۔ باغیوں میں اس سے بہتر کوئی سپاہی نہ تھا۔ یہ فخر اسی کو حاصل ہے کہ اس نے سرکالہ کیل کو میدانِ جنگ میں شکست دی۔ وہ دوسرے باغیوں کی بہ نسبت خطای شاہی کا زیادہ مستحق تھا۔ وہ یقیناً اپنے ملک کا محب صادق تھا۔ اس نے اپنی تلوار کو کبھی غنی اور سازشی قتل سے آلودہ نہیں کیا۔ وہ بہادرانہ اور باعزت طریقے سے ان لوگوں سے برسرِ پیکار ہوا جنہوں نے اس کا ملک چھین لیا تھا۔ دنیا کی ساری قومیں اس کو اس کی شجاعت و صداقت کے عوض اسے بہت ادب و تعظیم سے یاد کریں گی اور وہ اس کا مستحق تھا۔“

## تہذیب و تمدن اسلامی

مصنفہ رشید اختر ندوی

قیمت حصہ اول ۵ روپے۔ دوم ۶ روپے ۸ سووم ۵ روپے ۱۲

## اسلام کی بنیادی حقیقتیں

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم و دیگر رفقاء ادارہ

قیمت دو روپے ۸ روپے

فیجر ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

## مطبوعاتِ بزمِ اقبال

مجلد اقبال - مدیہ - ایم - ایم شریف - بشیر احمد ڈار -	
سہ ماہی اشاعت - دواگریزی - دوا دو شماروں میں قیمت دس روپے - صرف اردو یا انگریزی پانچ روپے -	
میٹافزکس آف پرنشیا	مصنف علامہ اقبال ۵-۰-۰۰
ایچ آف دی وسٹ آن اقبال	مصنف مظہر الدین صدیقی ۲-۰-۰۰
اقبال اینڈ والنٹرم	مصنف بشیر احمد ڈار ۶-۰-۰۰
ذکر اقبال	مصنف مولانا عبد المجید سالک ۵-۰-۰۰
اقبال اور ملا	مصنف ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم ۰-۱۲-۰۰
مکاتیب اقبال	بنام خان محمد نیاز الدین خان مرحوم ۱-۲-۰۰
تقاریر یوم اقبال	۱۹۵۷ء ۱-۲-۰۰
علامہ اقبال	مترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم ۱-۸-۰۰

## فکر اقبال

از ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم

یہ بلند پایہ تصنیف اقبالیات میں گراں قدر اضافہ ہے جس میں حضرت علامہ اقبالؒ کی شاعری اور فلسفہ کے ہر پہلو کی نہایت دلنشیں اور حکیمانہ انداز میں تشریح کی گئی ہے۔ قیمت دس روپے۔

صلے کا پتہ :- سکرٹری بزمِ اقبال - نرسنگ اس گارٹن - لاہور

# تعلیماتِ غزالی

## نماز اور حضور قلب

توجہ الی اللہ اور قلب کی حضوری پر یوں تو بہت سے دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں۔ مگر سب سے دستِ اس اختصار پر قناعت فرمائیے۔ قرآن میں ہے:

اقم الصلوٰۃ لعلکری

ولا تکن من الغافلین

یہاں جو غفلت سے روکا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ نماز کے باب میں یہ بمنزلہ حرام کے ہے۔

چنانچہ حدیث میں ہے:

من لم تنهہ صلاتہ عن الفحشاء والمنکر لم یزد من اللہ الا بعداً۔  
جس شخص کی نماز اس کو فواحش اور برائیوں سے نہیں روکتی، وہ نماز پڑھنے کے باوجود کچھ اللہ تعالیٰ سے دور ہی رہتا ہے۔

اور یہ حقیقت ہے کہ فاضل کی نماز میں یہ صلاحیت ہی کہاں ہے کہ برائیوں سے روک دے۔ ایسا شخص اس

حدیث کا مصداق ہے:

کم من قائم حطۃ من صلاتہ التعب  
کتنے ہی نماز پڑھنے والے ایسے ہیں کہ ان کا حصہ نماز میں بس اتنا ہی ہے کہ اس سے تھکن اور کوفت حاصل کرتے ہیں۔  
واللعب۔

ایک دوسرے مقام پر زیادہ وضاحت سے آنحضرت نے ارشاد فرمایا ہے:

لیس للعبد من صلاتہ الا ما  
نماز کی بہرہ مندیوں سے اسی قدر لطف اندوز ہونا ممکن ہے جتنا کہ  
عقل متھا۔ کوئی شخص اس کی سمجھتا ہے۔

اس باب میں قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ نماز میں دراصل اللہ تعالیٰ سے مخاطب ہوتا ہے، اور اس کے سامنے

اپنی ضرورتوں اور حاجتوں کو پیش کرتا ہے۔ اب اگر دل پر لہو و غفلت کے پردے چھلے ہوئے ہیں تو خطاب و

مناجات کا کیا محل ہے؟ دوسرے فرائض تو ایسے ہیں کہ ان میں حضور قلب اور توجہ و التفات شرط نہیں۔ جیسے رکوع

کہ یہ بہر حال ادا ہو جاتی ہے۔ اگرچہ ادا کرتے وقت زکوٰۃ دینے والے کی توجہات میں یکسوئی اور حضور پر پایا جاتا ہے۔

کیونکہ اس سے ایک تو حاجت مند کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے دوسرے نفس پر اس کی لذتیں اثر انداز ہوتی ہیں۔ یہی حال روزہ اور حج کا ہے۔ کہ ان سے خواہشات کا زور کم ہوتا ہے۔ اور انسان بہر حال اللہ کی راہ میں مصائب کا ایف کا سامنا کرتا ہے۔ مگر نماز کا یہ حال نہیں۔ اس کا معاملہ ان عبادات سے قطعی مختلف ہے۔ کیونکہ اس میں تو حضور قلب ہی قرأت اور ذکر ہے۔ یا رکوع و سجود اور قیام و قعود ہے۔ اور قرأت و ذکر تعبیر ہے مناجات و خطاب سے۔ صرف الفاظ و حروف کا دھڑلانا نہیں۔ اب ایک شخص اگر اللہ تعالیٰ سے دعا مانگتا ہے اور کہتا ہے :

اهدنا الصراط المستقیم - پروردگار مجھے صراطِ مستقیم پر گامزن رکھ

تو سوال یہ ہے کہ غفلت و لہو کی صورت میں وہ کیا طلب کرتا ہے؟ کیا چاہتا ہے؟ اور کیا مانگتا ہے؟ کیا دعا کی اس اہمیت کا اس کو احساس ہے۔ جب نماز سے مقصود یہ ہے کہ ایک شخص اللہ کا ذکر کرے، اس کی حمد و ثنا میں مشغول ہو اور تضرع و التجاہد سے اس سے دعائیں مانگیں۔ تو وہ شخص کیونکر نماز سے عہدہ برآ ہو سکے گا، جس کا دل افکار دنیا میں ڈوبا ہوا ہے۔ اور جس کا قلب غفلت و لہو کے حجابات سے مستور ہے۔ نماز کی یہ ایسی خصوصیت ہے کہ اس کا انکار ممکن نہیں۔ رکوع و سجود اور قیام و قعود تو وہ اگرچہ جسمانی حرکات سے متعلق ہیں۔ تاہم یہ حرکات بھی اس وقت تک عبادت کی شکل اختیار نہیں کرتیں جب تک ان کی تہ میں قصد و ارادہ اور حضور قلب کا فرمان نہ ہو۔ نماز کا یہی وہ امتیاز ہے کہ جس کی بدولت اس کو اسلام و کفر میں فاصل ٹھہرایا گیا ہے۔ یا تمام عبادات پر مقدم مانا گیا ہے۔ اور اس کے تارک کے لئے قتل کی سزا تجویز کی گئی ہے۔ حضور قلب اور مناجات و ذکر ایسی خصوصیات ہی کی وجہ سے یہ دین کا اہم ستون بھی ہے۔ ورنہ صرف اعمال ظاہری اور حرکات جسمانی کو یہ شرف کہاں حاصل۔ کہ اس کے ساتھ ایسی اہمیتیں وابستہ ہوں۔ اس پر ممکن ہے کہ کوئی یہ کہے کہ حضور قلب کو نماز کے لئے شرط ٹھہرانا اور یہ کہنا کہ اس کے بغیر نماز مقبول ہی نہیں ہوتی تمام فقہاء کے مسلک کے خلاف ہے۔ کیونکہ وہ تو حضور قلب کو صرف تکبیر تحریم کے وقت ضروری خیال کرتے ہیں۔ اس کے بعد اس کیفیت کا پوری نماز میں قائم رہنا ان کے نزدیک صحتِ حلوۃ کے لئے ضروری نہیں۔

اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ فقہاء کے منصب کے بارہ میں یہ واضح ہے کہ یہ حضرات باطن امور سے تضرع نہیں کرتے، نہ دلوں کو چیر بھاڑ کے دیکھتے ہیں۔ اور نہ طریقِ آخرت ان کا نصب العین ہی ہوتا ہے، انہیں تو ظاہر سے غرض ہے، اور اس پر ظاہر یہ احکام و مسائل کی غارتگری کرتے ہیں۔ یہ انداز استدلال معاملات میں توحق بجانب مانا جاسکتا ہے۔ اور قتل و تضرع و سلطان کی حق میں تو اس سے بلاشبہ مدلل ہو سکتی ہے۔ لیکن ابوابِ آخرت میں یہ طریق چلنے والا نہیں۔ عبادات میں تو لا محالہ دلوں کو دیکھا جائے گا اور نیت و قصد اور حضور قلب کے داعیات کا جائز و ناجائز پھر یہ کہنا بھی علی الاطلاق درست نہیں کہ اس پر فقہاء کا اجماع ہے۔ کیونکہ قدامت سے اس کے خلاف بھی متعین ہے۔

بشیر بن عازث کہتے ہیں :

من لم یختم فسدت صلاتہ۔ جو نماز میں خشوع پیدا نہیں کرتا م اس کی نماز فاسد ہے۔

حضرت حسن سے مروی ہے:

کل صلاة لا یحضر فیہا القلب فھی الی العقوبة السریع۔ جس نماز میں دل حاضر نہیں ہے، وہ تو ثواب کے بجائے عقوبت کی زیادہ مستحق ہے۔

جناب معاذ بن جبل کا کہنا ہے:

من عرف من علی یمینہ وشمالہ متعلأ وهو فی الصلوة فلا صلوة لہ۔ نماز میں جو شخص یہ جاننے کی کوشش کرتا ہے کہ اس کے دائیں بائیں کون کون لوگ کھڑے ہیں اس کی نماز نہیں ہوتی۔

حضرت معاذ سے اس معنی کی ایک حدیث بھی مروی ہے:

ان العبد یصلی الصلوة لا یکتب لہ سد سہا ولا عشر ہا وانما یکتب للجد من صلاتہ ما عقل منها۔ ایک بندہ جب نماز پڑھتا ہے تو سدس اور عشر کے حساب سے اس کا اجر مترتب نہیں ہوتا۔ بلکہ اس حساب سے مترتب ہوتا ہے کہ اس نے کتنی نماز سوچ سمجھ کر ادا کی۔

یہی نہیں عبدالواحد بن زید سے تو اس پر اجماع منقول ہے۔ اور وہ فقہاء جن کا حصہ زہد و ورع میں بھی برابر کا ہے۔ اور وہ علماء جنہیں علماء آخرت کہنا چاہئے ان سے کثرت سے ایسے اقوال کی روایت ہوئی ہے کہ جن سے نماز میں قصد و ارادہ اور حضور قلب کی اہمیتوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ ہاں مقام فتویٰ کی بات دوسری ہے۔ یہاں تکلیف ظاہری ہی پیش نظر رہتی ہے اور اس میں بھی یہ اصول ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ کہ یہ تکلیف اس حساب سے متعین ہو کہ عوام کم سے کم کس درجہ کی پابندی کا انتظام کر سکتے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے سب لوگوں کو اس بات کا مکلف نہیں ٹھرایا جاسکتا۔ کہ وہ حضور قلب کی کیفیتوں کو پوری نماز میں قائم رکھیں کیونکہ ایسا کرنا تو صرف چند ہی لوگوں کا کام ہو سکتا ہے لہذا ان کے لئے یہ رعایت رکھی گئی کہ یہ اس کو قائم رکھیں۔ چاہے ایک لمحہ کے لئے ہی سہی یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت۔ ہم ایسے حضرات کے بارہ میں یہ خیال نہیں رکھتے، کہ ان کی وہی حیثیت ہے ہوتا رک صلوٰۃ کی ہے۔ کیونکہ انہوں نے نماز بہر حال ادا تو کی ہے۔ اور حضور قلب کی پابندی کو قبول تو کیا ہے اگرچہ پل بھر کے لئے۔ مگر ایک پہلو اس میں خطرے کا بھی ہے جو معمولی نہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص جسے خدمت شاہی میں حاضر یا ش رہنے کا حکم ہے۔ اگر اس طریق سے حاضر فرماتا ہے۔ کہ جس سے اس عہدہ کی توہین ہوتی ہے، عدم اعتناء ٹپکتا ہے۔ وہ یہ معلوم کرتا ہے کہ خدمت کی بجائے یہ ادنیٰ تر اور حقیر تر مشاغل میں مصروف رہتا ہے۔ تو اس کی حالت اس شخص کے مقابلہ میں زیادہ سنگین ہے جو سرے سے خدمت کی ذمہ داریوں کو قبول ہی نہیں کرتا۔

علامہ ازہری یہ نکتہ بھی لائق مد توجہ ہے کہ حضور قلب نماز کی روح اور عطر ہے۔ یہ جس مقدار میں بھی پایا



جائے گا اسی نسبت سے نماز کی زندگی اور حیات کی تعیین ہو سکے گی۔ اور جس نسبت سے اس سے کوئی شخص محروم ہو گا۔ اسی نسبت سے گویا اس کی نماز میں زندگی کے آثار و علائم کی کمی ہوگی۔ پھر جس طرح جسمانی زندگی کا تصور ہمارے نزدیک یہ نہیں ہے کہ ایک شخص زندہ تو ہو مگر چل پھر نہ سکے، اور ایک لاشے کی طرح خود اپنے ہی لئے ایک قسم کا بار ہو۔ اسی طرح عبادات میں ایسی بے کیف اور بے جان نمازیں کس مصرف کی ہیں، کہ جن میں روح اور زندگی کی نشاۃ انگیزیاں یکسر منفقود ہوں۔

وہ کیا باطنی کیفیتیں ہیں { قرآن و حدیث پر غور کیجئے } تو ان معانی اور کیفیات پر کثرت سے آیات و حدیث جن سے نماز کی تکمیل ہوتی ہے { ملیں گی۔ جو نماز کی روح کو چمکاتی اور سنوارتی ہیں۔ مگر ان سب کا استیعاب ان چھ باتوں میں ہو جاتا ہے۔ حضور قلب۔ تفہیم۔ تعظیم۔ ہیبت۔ رجا اور حیا۔

۱۔ حضور قلب سے ہماری مراد یہ ہے کہ دل جن معانی و کیفیات سے دوران نماز میں دوچار ہے ان کے علاوہ تمام جذبات اور خواہشات سے خالی ہو جائے، اور ایسا معلوم ہو کہ زبان سے جو کلمات جاری ہیں دل میں انہیں معافی کا ہجوم و دفر ہے۔

۲۔ تفہیم اس سے آگے کی ایک منزل کا نام ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام و معنی کے ساتھ اس کے مقصدیات کا احساس بھی دل میں موجزن ہو۔ اور یہ وہ مقام ہے جس میں کہ استعداد کے اختلاف سے لوگوں میں تفاوت پایا جاتا ہے۔ کیونکہ ہر شخص میں فہم قرآن کا ذوق یکساں نہیں۔ کسی کسی کو تو نماز میں ایسے ایسے لطافت و نوادر سوچتے ہیں، کہ جو عموماً نہیں سوچتے ہیں۔ اور یہ جو قرآن حکیم میں آیا ہے کہ تنہی عن الفحشاء والمنکر۔ تو وہ تفہیم قرآن ہی کا تقاضہ ہے کہ انسان برائیوں سے دست بردار ہوئے کا ہیمہ کر لیتا ہے۔

۳۔ تعظیم۔ ان دونوں کیفیتوں سے جدا گانہ ایک کیفیت سے تعبیر ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ایک شخص اپنے آقا سے مخاطب ہو۔ اس کا دل حاضر ہو اور یہ بھی سمجھ رہا ہو کہ اس کی زبان سے کن کلمات کا اظہار ہو رہا ہے۔ تاہم اس کا دل غفلت و احترام کے جذبات سے غاری ہو۔ نماز میں تعظیم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے حضور قلب اور تفہیم کے ساتھ ساتھ اللہ کے لئے اکرام و کبریائی کا احساس بھی پایا جائے۔

۴۔ ہیبت یہ ہے کہ نمازی دل میں خوف و خشیت کے جذبات کی فراوانیوں کو محسوس کرے۔ خوف و خشیت کے بارہ میں یہ سمجھ رکھنا چاہئے۔ کہ اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ ہے جس کا تعلق اسبابِ خیمہ سے ہے۔ مثلاً کوئی شخص سانپ اور بچھو سے دہشت زدہ ہو۔ یا کوئی شخص کسی کی کج خلقی و کج ادائی سے خائف ہو۔ دوسرے وہ جس کا محرکہ اجلال و احترام ہے، یہاں یہ دوسری قسم مراد ہے۔

۵۔ رجا۔ کا یہ معنی ہے کہ نمازی تعظیم و ہیبت کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ سے حق اطاعت پر ثواب و اجر کی توقع

بھی رکھے، اور اس حقیقت پر بھی یقین رکھے کہ نافرمانی پر مزا و عقوبت کا لامحالہ سامنا کرنا پڑے گا۔

۶۔ جیسا کہ یہ غرض ہے کہ انسان کے دل میں عبادات کے دوران میں تقصیر و کوتاہی اور عجز و مذمت کے اثرات برابر محسوس کرتا ہے۔ اور کسی وقت بھی یہ خیال نہ کرے کہ اس نے کما حقہ بندگی و اطاعت کے تقاضوں کو پورا کر لیا ہے۔

یہ تو ہر مومن وہ باطنی کیفیتیں اور لطائف جس سے کہ نماز کی روح نکھرتی اور بھلا ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان کیفیات کے حصول کا طریق کیا ہے؟ طریق زیادہ پیچیدہ نہیں۔ مثلاً حضور قلب کی نعمت سے مالا مال ہونا ہوتا تو اس راز کو معلوم کرنے کی کوشش کرے کہ دل کی توجہات کا محور و مدار کون چیز ہے اور وہ کیا شے ہے جس کی اس تک باگیں مڑتی ہیں۔ کیونکہ دل کی فطرت یہ ہے کہ اگر یہ اللہ تعالیٰ کی طرف راجع نہیں ہے تو اس کے معنی یہ نہیں کہ اب یہ ساکن ہے اور اس کی حرکات و توجہات کا کوئی مرکز ہی نہیں رہا۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے امور دنیا کو اپنا مطلوب قرار دے لیا ہے۔ لہذا اس مرحلہ پر انسان کو چاہئے کہ وہ دل میں اس حقیقت کو اتارنے کی کوشش کرے، کہ زندگی کا حاصل آخرت ہے دنیا اور امور دنیا کا نہیں۔ اور آخرت کی نعمتیں اس وقت تک حاصل ہونے والی نہیں جب تک بندگی و اطاعت کا نفس کو عادی نہ بنایا جائے۔ جب اس طرح کی کیفیتوں کو بار بار دل میں بٹھایا جائے گا، تو اس کا بحیثیت مجموعی یہ اثر ہوگا کہ دل حضور کی لذتوں سے بہرہ یاب ہونے لگے گا۔ اسی طرح تفہیم کی مادت ڈالنے کے لئے ضروری ہے کہ قلب کو معانی و لطائف قرآنی سے آشنا رکھنے کی سعی جاری رکھے۔ اور اس سلسلہ میں جو جذبات حائل نظر آئیں ان کے استیصال پر کمر ہمت باندھے اور پوری قوت فکری اور دلجمعی سے ان کا مقابلہ کرے۔ اس باب میں اصل نکتہ یہ ہے کہ جس نسبت سے اس محبوب حقیقی سے شغف و عشق اور تعلق خاطر ہوگا اسی نسبت سے اس کے ذکر اور یاد میں دل لطف محسوس کرے گا۔ اور اس کے امر و ہی کو سمجھے اور اس پر عمل پیرا ہونے کی کوشش کرے گا۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ تعلق باللہ کا رشتہ استوار ہو کہ اس سے یہ سب نعمتیں آپ سے آپ حاصل ہو جائیں گی۔

تعمیم دل میں علم کی دو کیفیتیں پیدا کرنے سے ابھرتی ہے۔ پہلی کیفیت جس کو پیدا کرنا مقصود ہے یہ ہے کہ دل میں اجلال و اہمیت کے داعی کو بیدار کیا جائے۔ اور اس کی غفلت و توقیر کے نقوش کو مرتسم کیا جائے کیونکہ یہ ایمان کی جڑ ہے۔ دوسرے اپنے نفس کے بارہ میں یہ رائے قائم کی جائے، کہ یہ حدودِ جبر حقیر ہے۔ اپنے متعلق اس طرح سوچا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ہی نے اس مرتبہ انسانیت پر پہنچایا ہے، اور اسی کی مہربانیوں اور عنایتوں سے یہ اس منصب رفیع تک پہنچا ہے، علم کی یہ دو نعمتیں ایسی ہیں کہ ان کے احضار سے انشاء اللہ خشوع و خضوع اور استکانت و انکسار کے جذبات خود بخود لوحِ قلب پر نمایاں ہوں گے۔

ہیبت و خوف کے جذبے اس وقت دل میں پھیلا گستر ہو گئے جب یہ یقین راسخ ہو جائے گا کہ یہ سارا کارخانہ قدرت اپنی محکیوں اور استواریوں کے باوجود محض اللہ تعالیٰ کی مرضی پر قائم ہے۔ اسی کی قدرت و سطوت کا یہ کرشمہ ہے کہ اس نے ایک مادہ سے یہ عالم ہست و بود پیدا کر دکھایا ہے۔ اور وہ ایسا مستغنی ہے کہ اگر چاہے تو اس پورے عالم رنگ و بو کو ایک پل میں فنا کے گھاٹ اُتار دے۔ اور اس پر بھی اس کی بادشاہت اور صفات جلال میں ذرہ برابر کمی واقع نہ ہو۔ اس کے علاوہ اس حقیقت پر بھی غور کرنا چاہئے کہ انبیاء علوم اسلام اور بڑے بڑے اولیاء کرام اپنی بزرگی اور درجہ محبوبیت کے ہوتے ہوئے بھی۔ اس دنیا میں کتنے آلام و مصائب میں گھرے رہتے ہیں۔ حالانکہ اگر اللہ تعالیٰ کو منظور ہو تو ان کا بال بھی یکا نہیں ہو سکتا اور وہ یہاں مزے سے ادنیٰ اذیت برداشت کئے بغیر بھی رہ سکتے ہیں۔ لیکن اس کے ارادہ و مشیت کے سامنے دم مارنے کی گنجائش نہیں۔

رجاء و امید کے دلوے اس طریق سے انسان کے دل میں پائے جاسکتے ہیں۔ کہ اس کی نظر اس کے بے اندازہ لطف و کرم پر ہو۔ اس کی گونا گوں عنایتوں اور بخششوں پر ہو۔ اور اس کے دل میں یقین و اذعان کہ یہ پہلو کروٹیلے کہ دیکھو اللہ نے کس ہر بانی سے ہمارے اعمال پر یہی جنت کے صلہ سے توازن کا وعدہ فرمایا ہے، حالانکہ صلہ و انعام کی یہ صورت کیا کم تھی کہ جب تک دنیا میں رہے، نیکی اور پاکبازی کی وجہ سے امن اور چین سے رہے۔

حیاء کی تخلیق اس احساس کے بیدار کرنے سے ہوتی ہے۔ کہ اس کے فضل و کرم کے مقابلہ میں اپنی عبادات کے لعل و عرض کا جاؤہ لیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ یہ کس درجہ بے مایہ ہیں۔ نفس و قلب کے نقائص و عیوب کو نظر و فکر کے سامنے لایا جائے۔ کہ ان میں اخلاص کی مقدار کتنی کم ہے۔ اور بُرائی اور شر کی طرف ان کے میلان اور رغبت کا کیا عالم ہے! اور کس تیزی سے یہ نفع مایل کی طرف پھٹتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ کے علم کی ہمہ گیر یوں پر بھی ہچکاہ رہنا چاہئے۔ اور یہ ماننا چاہئے کہ وہ ہمارے مغفیات قلب خطرات و سادس سے اچھی طرح آگاہ ہے۔ اور دل کی دھڑکنوں تک سے واقف ہے۔ اس انداز فکر سے انسان حیاء کی نعمت سے انسان بہرہ مند ہو سکتا ہے۔

غرض ان لطائف باطن کو ابھارنا اور پیدا کرنا ممکن اور سہل ہے، بشرطیکہ ان کے اسباب و علل کو ایک نظر دیکھ لیا جائے، اور پھر قصد و ہمت سے ان اسباب و علل کو دور کرنے کی مخلصانہ کوشش کی جائے۔ ان سب کا دراصل تعلق ایمان و نفس کی جاں بخش کیفیتوں سے ہے۔ اگر یہ لطیفہ بیدار ہو گیا۔ اور شک و شبہ کی خلیش دور ہو گئی۔ تو پھر باطنی و نفسی زندگی گویا خود بخود اصلاح پذیر ہو گئی۔ اس خصوص میں ایمان اصل شے ہے۔ اگر یہ جلوہ ریز ہے۔ تو خشوع و خضوع اور اخلاص و احسان سب کچھ ہے اور یہی نہیں تو کچھ بھی نہیں۔

# سنوسی تحریک

مشرق اور مغرب دونوں کی تاریخ میں انیسویں صدی کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ اس صدی کا بیشتر حصہ بڑا سچا خیز اور انقلاب آفرین زمانہ تھا۔ امریکہ اور یورپ کے متعدد ملکوں میں بہت اہم انقلاب برپا ہوئے اور متعدد تحریکیں رونما ہوئیں۔ مسلم ممالک میں بھی جہاں ایک مدت سے جمود اور پستی چھائی ہوئی تھی بیداری کے آثار پیدا ہونے لگے اور معاشری اصلاح، سیاسی آزادی، اقتصادی ترقی اور اسلامی نظام حیات کی تجدید کا احساس ترقی کرنے لگا۔ چنانچہ مسلم ممالک میں بھی کئی تحریکیں شروع ہوئیں جن میں سے ایک سنوسی تحریک کے نام سے مشہور ہوئی۔ یہ شمال مغربی افریقہ کے پرجوش مسلمانوں کی ایک مجاہدانہ تحریک تھی جو البحرین میں شروع ہوئی مراکش اور تونس میں پھیلی۔ یسبا میں بہت مقبول اور مستحکم ہوئی اور پھر مصر اور سوڈان سے گزر کر حجاز اور یمن تک پھیل گئی۔ بانی تحریک محمد ابن علی السنوسی۔ سنوسی تحریک کے بانی شیخ محمد ابن علی السنوسی تھے جو سنوسی الکبیر کہلاتے تھے۔ محمد ابن علی ۱۸۹۱ء میں البحرین میں مقام مستغنی پیدا ہوئے تھے۔ ان کا تعلق قصبہ الخطاب سے تھا جو البحرین اور طرابلس میں آباد ہے۔ ان کا خاندان علم و فضل میں بہت ممتاز تھا اور متعدد مردوں کے علاوہ چند عورتیں بھی مذہبی علوم میں جہارت کے لئے مشہور تھیں۔ ان میں زیادہ ممتاز محمد ابن علی کی دادی سیدہ زہرہ اور ان کی چھوٹی سیدہ فاطمہ تھیں جو دینی و ملی مباحث میں حصہ لیتی اور قرآن و حدیث کا درس دیتی تھیں۔ شیخ محمد کا خاندان زہد و تقویٰ کے علاوہ فن سپہ گری میں کمال و جہارت کے لئے بھی مشہور تھا۔ اور مجاہدانہ سرگرمیوں میں یہ لوگ نمایاں حصہ لیتے تھے۔

محمد ابن علی کے والد علی ابن عبد اللہ مذہبی علوم کے فاضل اور بڑے تجربہ کار و جہاں دیدہ سیاح تھے۔ لیکن عین عالم شباب میں ان کا انتقال ہو گیا۔ اور شیخ محمد کی پرورش اور تعلیم ان کی چھوٹی سیدہ فاطمہ نے اپنے ذمہ لے لی۔ ابتدائی تعلیم کے بعد محمد ابن علی نے قاس اور قرادین کی یونیورسٹیوں میں اسلامی علوم کی تعلیم حاصل کی۔ یہاں سے فراغ ہوئے کے بعد مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں کئی سال قیام کیا اور حدیث و فقہ کی تعلیم مکمل کی۔

شیخ محمد بن علی تیس سال کی عمر تک البحرین میں رہے اور لوگوں کی مذہبی حالت کو بہتر بنانے کی کوشش کرتے رہے۔ پھر تونس اور طرابلس گئے اور وہاں بھی اپنی اصلاحی جدوجہد جاری رکھی۔ اس کے بعد قاہرہ میں سکونت اختیار کی۔ اور یہاں ان کے معتقدین کی تعداد میں روز افزا اضافہ ہونے لگا۔ شیخ محمد کے عقائد

اگر شیخ عبدالوہاب نجدی کے عقائد سے ملتے جلتے تھے لیکن ان میں شدت اور سختی نہ تھی اس لئے ان کی تحریک وہابی تحریک سے زیادہ مقبول ہونے لگی۔ شیخ محمد نے قاہرہ کو اپنی سرگرمیوں کا مستقل مرکز بنانا چاہا۔ لیکن اذہر کے علماء ان کی مخالفت کرنے لگے۔ اور جب حالات بہت ناسازگار ہو گئے تو وہ قاہرہ سے مکہ چلے گئے۔ اور مکہ کے قریب ابوقیس میں اپنا دائرہ قائم کیا۔

مکہ میں قیام کے دوران مذہبی مصلح کی حیثیت سے ان کی شہرت پھیلنے لگی۔ اور ان کے عقیدت مندوں کا ایک طبقہ بن گیا۔ رفتہ رفتہ ان اصولوں کی تکفیل ہونے لگی جن پر آگے چل کر ایک روحانی اور سیاسی تحریک قائم ہو گئی۔ لیکن مکہ میں شیخ محمد کے کچھ مخالفین بھی پیدا ہو گئے اور ارباب اقتدار ان کی سرگرمیوں کو شبہ کی نظر سے دیکھنے لگے۔ چونکہ شیخ محمد بن علی کے تعلقات وہابیوں سے بھی تھے اس لئے مکہ کے علماء بھی ان کی مخالفت کرنے لگے اور حکومت نیز علماء کی مخالفت اس قدر بڑھ گئی کہ شیخ کو مکہ بھی چھوڑنا پڑا اور وہ سوڈان چلے گئے۔ اہل سوڈان انکی تعلیمات سے بہت متاثر ہوئے اور امیر سوڈان بھی ان کا معتقد ہو گیا۔ لیکن سوڈان بن الاوامی کش مکش کا میدان بن رہا تھا۔ اور سامراجی حکومتیں شیخ کی تحریک کو اپنے مفاد کے لئے نقصان رساں تصور کرتی تھیں۔ اس کش مکش کے بد نظر شیخ محمد نے یہ مناسب سمجھا کہ حکومتوں کے مراکز اور مغربی اقوام کے اثرات سے دور علاقہ میں اپنا مرکز قائم کریں چنانچہ وہ پھر اپنے وطن واپس ہوئے اور جبل اخضر کے دامن میں اپنا مرکز ”زاویہ بیضا“ قائم کیا۔ یہاں شیخ محمد سات سال تک مقیم رہے اور اپنے خیالات کو ایک منظم تحریک کی شکل دی۔ جب الجیریا پر فرانس کا قبضہ ہو گیا تو محمد بن علی کو الجیریا چھوڑنے پر مجبور کر دیا گیا۔ ترقی و اصلاح کے خواہاں توحیح محمد کی تحریک کے حامی تھے لیکن قدامت پسندوں کی مخالفت سبب بڑی رکاوٹ تھی اور اس وجہ سے ان کے لئے کسی جگہ پر کلام کرنا دشوار ہو گیا تھا۔

مکہ میں شیخ کی ملاقات سید احمد ابن ادریس سے ہوئی۔ اہم مسائل میں یہ دونوں ہم خیال اور متفق تھے۔ اس لئے دونوں نے مل کر کام شروع کیا۔ پہلے حجاز میں جدید تحریک کی اشاعت کی گئی اس کے بعد یمن میں۔ چونکہ ان دونوں کی تحریک کا ایک اہم مقصد یہ تھا کہ عربوں اور شمالی افریقہ کے باشندوں میں قریبی ربط پیدا کیا جائے اور ان کے تعلقات متعظم بنائے جائیں۔ اس لئے ارباب اقتدار مخالفت کرنے لگے۔ اس دوران میں سید احمد بن ادریس کا انتقال ہو گیا اور کچھ عرصہ کے بعد حکام نے محمد بن علی کو حجاز چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ چنانچہ وہ لیبیا چلے گئے اور بن غازی کے قریب اپنا مرکز قائم کیا۔

لیبیا میں یہ تحریک بہت مقبول ہوئی۔ اس کے حامیوں کی تعداد میں مسلسل اضافہ ہونے لگا۔ اور محمد بن علی کے نظریات نے ایک منظم روحانی و سیاسی تحریک کی شکل اختیار کر لی۔ جو ایک طرف تو مسلمانوں کی مذہبی اور معاشرتی زندگی میں اصلاح کر رہی تھی اور دوسری طرف مغربی اقوام کے تسلط کو ختم کرنے کے لئے مصروف جہاد تھی۔ محمد بن علی السنوسی نے

اپنی زندگی کے آخری چھ سال اسی مرکز میں بسر کئے اور ۱۸۵۹ء میں یہیں ان کا انتقال ہوا۔  
شیخ نے اپنی متعدد تصانیف میں تحریک کے اغراض و مقاصد بیان کئے ہیں ان میں زیادہ اہم تصانیف یہ  
ہیں۔ بغیۃ النفاصد و خلاصۃ المراد۔ السبیل المعین، الدر السعید فی اخبار الصولۃ الادریسیہ۔  
تحریک کے مقاصد۔ شیخ محمد بن علی السنوسی کی قائم کردہ تحریک سنوسی تحریک کے نام سے مشہور ہوئی۔ اور اس کا  
مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کی مذہبی حالت کو بہتر بنایا جائے۔ معاشری زندگی کی اصلاح کی جائے اور مغربی اقوام کے  
تسلط کو ختم کرنے کے لئے جہاد کی اہمیت اور فہم سپد گری کی تربیت کو عام کیا جائے۔ ان مقاصد کے علاوہ ایک  
اہم مقصد نظام حکومت کی اصلاح تھا اور سنوسی تحریک کے رہنما یہ چاہتے تھے کہ مسلمانوں کے ملکوں میں خلافت راشدہ  
کو نمونہ بنا کر خالص اسلامی طرز کو حکومت قائم کی جائے۔ اس تحریک کے حامی یہ محسوس کرتے تھے کہ مسلمان اسلامی  
تعلیمات سے دور ہو گئے ہیں چنانچہ چاہتے تھے کہ مسلمان غیر اسلامی عقائد و اعمال کو ترک کر کے حقیقی اسلامی تعلیمات پر  
عمل کریں۔ عیش و عشرت کے بجائے اسلامی سادہ زندگی اختیار کریں۔ اور تعلیم و تربیت اور تبلیغ سے مسلمانوں میں وہ  
اوصاف پیدا کئے جائیں جن کی وجہ سے اسلام نے قرون اولیٰ میں اس قدر ترقی کی تھی۔

سنوسی تحریک کے رہنما خلافت راشدہ کے طرز کی حکومت کو صحیح اسلامی حکومت تصور کرتے تھے اور اس کے قیام  
کے خواہاں تھے۔ وہ مسلمانوں کی مطلق العنان حکومتوں کو بھی غیر اسلامی سمجھتے تھے۔ اور ان کی اصلاح کرنا ضروری تصور  
کرتے تھے۔ اس کے علاوہ سنوسی تحریک کے حامی مغربی سامراج کے شدید مخالف تھے اور اس کو ختم کرنے کے لئے عملی  
جدوجہد کو ایک لڑائی اور مذہبی فرض تصور کرتے تھے۔ حکومت کے متعلق سنوسیوں کے اس نظریہ کی وجہ سے ترکی حکومت  
اور مغرب کی سامراجی اقوام سب ہی ان کی مخالف تھیں۔ اسی مخالفت کے سبب سنوسیوں نے شہروں سے دور اپنے  
مراکز قائم کئے تھے اور یہاں وہ نہ صرف تحریک کی تبلیغ کرتے تھے بلکہ سامراجی حکومتوں سے مسلسل جنگیں بھی کرتے رہے۔  
تنظیم۔ ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے تحریک کے مراکز قائم کئے گئے جو زاویہ کہلاتے تھے۔ یہ زاویے  
شہروں سے دور عرب اور افریقہ کے غلستانوں میں تھے یا ایسے مقامات میں جو ریگستانوں میں اہم تجارتی راستوں پر  
واقع تھے تاکہ وہ بیرونی مداخلت سے دور رہ کر اپنا کام جاری رکھ سکیں۔

سنوسیوں نے جو زاویے قائم کئے وہاں قرآن پر مبنی قانون نافذ کیا۔ سنوسی تحریک کا امام سنوسی نظام حکومت  
کا بھی صدر تھا اور اس کو امیر کہتے تھے۔ مختلف زاویوں اور مرکزوں میں امیر کے نمائندے ہوتے تھے جو وکیل کہلاتے  
تھے۔ وکیل زاویہ کے نظم و نسق کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ تحریک کے مرکز قلعہ نما اور مستحکم بنائے جاتے تھے جو عموماً چشموں  
اور نہروں کے کنارے ہوتے۔ بارگ مکتوئیں اور سرسائیں تعمیر کی جاتیں۔ مرکز سے متصل کھیت ہوتے تھے۔ جن کی پیداوار  
میں کاشت کار اور بیت المال کا حصہ مقرر تھا۔ زراعت کو ترقی دینے اور اقتصاد کی حالت کو بہتر بنانے پر خاص

توجہ دی جاتی تھی۔ تحریک کے مقاصد کی اشاعت کے لئے ہر مرکز میں ایک خانقاہ ہوتی تھی جو میسائٹ خانقاہوں کے بالکل مختلف تھی۔ یہاں رہبانیت کے بجائے جہاد کی تعلیم دی جاتی تھی۔

سنوسی خانقاہیں تمدنی، سیاسی، اقتصادی اور مذہبی تعلیم کا مرکز تھیں۔ خانقاہوں سے متصل مسجدیں اور مدرسے بنائے جاتے تھے۔ ابتدائی تعلیم لازمی کر دی گئی تھی۔ آگے چل کر فنونِ حرب کی تعلیم بھی لازمی ہو گئی۔ شمال مغربی اور وسطی افریقہ میں راوے بکثرت بنائے گئے تھے۔ ان میں سے زاویہ جنبوب کو امیر تحریک کا مستقر بنایا گیا۔ اور وہ مرکز اہم راوے سبواہ، کفرہ، جالو اور اوجلا تھے جہاں سے تحریک کی رہنمائی کی جاتی تھی۔

زاویوں کے علاوہ تحریک کی اشاعت و تنظیم کے لئے ارکان کی ایک بڑی جماعت تھی جو تحریک میں عملی حصہ لیتی تھی۔ اور اس کے مقاصد کو کامیاب بنانے کی جدوجہد کرتی تھی۔ یہ عملی ارکان تحریک اخوان کہلاتے تھے۔

شیخ محمد مہدی السنوسی - شیخ محمد ابن علی کے بعد ان کے لڑکے شیخ محمد مہدی السنوسی ان کے جانشین ہوئے۔ پہلے چند سال تو انہوں نے تحریک کو پھیلانے اور منظم کرنے میں صرف کئے اس کے بعد تمام ممالک کے سنوسیوں کی ایک کانفرنس طلب کی جس میں تبلیغ و ہدایت کو وسیع تر کرنے، تحریک کے نئے مراکز قائم کر کے نظم و نسق کو بہتر بنانے اور مغربی اقوام کے پیچھے سے مسلم ممالک کو نجات دلانے کے لئے جہاد کرنے کی تدابیر پر غور کیا گیا۔

اس زمانہ میں فرانس اپنے مقبوضات پر بہت مظالم کر رہا تھا اور سنوسی تحریک کو ختم کر دینے کے منصوبے بنا رہا تھا۔ اس کا مقابلہ کرنے کے لئے شیخ مہدی نے اپنا مستقر وسط افریقہ میں سوڈان کی سرحد کے قریب بمقام کفرہ منتقل کر دیا جو بن غازی سے پچیس روز کی مسافت پر تھا۔ سنوسی تحریک کے نئے مرکز کے اطراف نیم وحشی قبائل آباد تھے جن کو مسلمان کر کے مہذب بنایا گیا۔ پھر تحریک کی سرگرمیوں کو تیز کر کے مجاہدوں کی جماعتیں بنیاد کی جانے لگیں۔ شیخ مہدی نے فنونِ سپہ گری کے حصول کو لازمی قرار دیا۔ ہر جمعہ کو مرکز سے متصل میدان میں سپہ گری کے مقابلے ہوتے تھے اور انعام دئے جاتے تھے۔ فنونِ حرب کے ساتھ ہی زراعت اور صنعت کو ترقی دینے پر بھی خاص توجہ کی گئی تاکہ تحریک کے تمام مرکزوں کو خود کفئی بنایا جاسکے۔

فرانس سنوسی تحریک سے بہت خوفزدہ تھا۔ اور جب اس کا اقتدار صحرائ تک بڑھا تو اس نے سنوسیوں پر حملہ کر دیا۔ فرانس کی تربیت یافتہ اور جدید آلات مسلح فوج کے مقابلے میں مجاہدوں کی تربیت یافتہ جماعتیں تھیں۔ ان مجاہدوں نے چودہ سال تک فرانس کی فوجوں سے جنگ کی۔ اور ان کا کامیابی سے مقابلہ کرتے رہے۔

شیخ مہدی کے زمانہ میں تحریک کو بہت فروغ ہوا اور اس کے اثرات مراکش سے لے کر ہندوستان تک پھیل گئے۔ اور نہ صرف عرب ممالک بلکہ ترکی میں بھی اس کے حامیوں کی تعداد روز بروز بڑھنے لگی۔ اور اس تحریک کے امیر کی اتنی اہمیت ہو گئی کہ مہدی سوڈانی جیسے قومی رہنما کی بھی یہ خواہش تھی کہ وہ شیخ مہدی کے خلیفہ بن جائیں۔

شیخ احمد شریف السنوسی۔ ۱۹۱۲ء میں شیخ مہدی کا انتقال ہو گیا۔ اور شیخ احمد شریف السنوسی ان کے جانشین ہوئے انھوں نے تحریک کی اشاعت و تنظیم اور مجاہدانہ سرگرمیوں میں بہت اضافہ کر دیا۔ فرانس اور سنوسیوں کی جنگ سے دوسری سامراجی دول بھی متفکر تھیں۔ اور شیخ احمد کی روز افزوں سرگرمیوں کو وہ خوف اور شبہ کی نظر سے دیکھنے لگیں۔

شیخ احمد ترکی میں اصلاح و بیداری کی تحریک کو قدر کی نظر سے دیکھتے تھے۔ اور انھیں اتحاد و ترقی کے حامی تھے۔ ترک رہنماؤں سے ان کے قریبی تعلقات تھے۔ اور استنبول میں وہ سید جمال الدین افغانی سے بھی ملے تھے۔ افغانی نے شیخ کو بہت متاثر کیا۔ اور وہ اتحاد اسلامی کے زبردست حامی بن گئے۔ شیخ احمد کی قیادت میں سنوسی تحریک پر اتحاد اسلامی کا رنگ بہت غالب آ گیا اور ترکی حکومت کی مخالفت کے بجائے ترکوں کی حمایت کی جانے لگی چنانچہ آئندہ جنگوں میں سنوسی ترکوں کے بہترین مددگار ثابت ہوئے۔

۱۹۱۱ء میں اٹلی نے چالیس ہزار فوج سے طرابلس پر حملہ کر دیا۔ اس وقت وہاں ترکی فوج صرف چار ہزار تھی۔ اور بین الاقوامی حالات مزید فوجیں بھیجنے میں حائل تھے۔ ایسے نازک وقت میں شیخ احمد نے ترکی کی مدد کی اور اٹلی کے خلاف اعلان جہاد کر دیا۔ سنوسی انور پاشا کے رفیق و معاون بن گئے اور اس جنگ میں نمایاں حصہ لیا۔ اس کے بعد جنگ عظیم شروع ہو گئی اور سنوسیوں نے اس جنگ میں بھی ترکوں کا ساتھ دیا جب یختم ہوئی اور دشمنوں نے قسطنطنیہ پر قبضہ کیا تو شیخ احمد سنوسی ترکی میں تھے۔ اور انھوں نے اس قبضہ کے خلاف زبردست مہم شروع کر دی اور اٹالیہ کے کردوں اور دوسرے قبائل کو کمال انا ترک کا حامی بنا دیا۔ اس ماحول میں شیخ احمد نے مسلمانوں کے ایک محبوب رہنما کا مرتبہ حاصل کر لیا تھا۔ اور مسلمانان عالم ان کو عزت و احترام کی نظر سے دیکھنے لگے۔

شیخ ادریس السنوسی۔ شیخ احمد کے جانشین شیخ ادریس السنوسی ہوئے۔ اگرچہ طرابلس پر اٹلی نے قبضہ جمایا تھا۔ لیکن آزادی کے لئے سنوسیوں کی تحریک اور جنگ جاری رہی۔ اٹالوی حکومت نے سنوسیوں کو مطمئن کرنے کے لئے ۱۹۲۱ء میں شیخ ادریس کو برقعہ کا امیر بنا دیا۔ لیکن وہ اہل ملک پر اٹالوی مظالم برداشت نہ کر سکے اور مصر چلے گئے۔ جہاں وہ تقریباً بیس سال تک جلا وطنی کی زندگی بسر کرتے رہے۔ لیکن شیخ ادریس کے چلے جانے سے آزادی کی جنگ ختم نہیں ہوئی۔ ۱۹۲۳ء میں مجاہدین نے پھر جنگ شروع کر دی اور اس کے رہنما عمر المختار تھے۔ یہ جنگ آزادی ۱۹۳۴ء تک جاری رہی۔ اور عمر المختار نے کئی نمایاں کامیابیاں حاصل کیں۔ لیکن آخر کار وہ زخمی ہو کر گرفتار ہو گئے، اور اٹالوی حکومت نے ان کو پھانسی دیدی۔ اٹلی نے سنوسیوں کو کچلنے کے لئے انتہائی تشدد اختیار کیا۔ لیکن یہ کش مکش جاری رہی۔ یہاں تک کہ ۱۹۳۹ء عالمگیر جنگ شروع ہو گئی شیخ ادریس اتحادیوں کی مدد کرنے لگے۔ اور ۱۹۴۵ء میں اٹالوی فوجیں لیبیا سے نکال دی گئیں۔ اس جنگ کے خاتمہ پر اٹلی کا اقتدار ٹوٹ گیا۔ سنوسی رہنماؤں نے آزادی کا مطالبہ کیا۔ شیخ ادریس طرابلس واپس آئے اور سنوسی تحریک پھر منظم کی جانے لگی۔



۱۹۴۷ء میں اٹلی نے اپنی سابقہ نوآبادیوں کی واپسی کا دعویٰ کیا۔ لیکن ان علاقوں کے باشندوں نے جن کی رہنمائی سنوسی مجاہد کر رہے تھے آزادی کی تحریک شروع کر دی۔ آخر کار ۱۹۴۸ء میں یہ مسئلہ اقوام متحدہ میں پیش ہوا۔ اور اس نے ۱۹۴۹ء میں اس پر غور کیا۔

حریت پسندوں اور سامراجیوں میں شدید کش مکش شروع ہو گئی۔ سامراجی چاہتے تھے کہ طرابلس، فزان اور برقہ کو متحدہ کر کے اپنے زیر اقتدار رکھیں اور مہجان وطن کی یہ خواہش تھی کہ ان تینوں علاقوں کو متحد کر کے ایک آزاد مملکت قائم کی جائے۔

لیبیا کے مہجان وطن کو مسلم ممالک کی پوری حمایت حاصل تھی۔ آخر کار مہجان وطن کو کامیابی ہوئی۔ اور ان علاقوں کو متحدہ مملکت بنانے کا فیصلہ کیا گیا۔ چنانچہ یکم جنوری ۱۹۵۱ء کو مملکت لیبیا معرض وجود میں آئی۔ اور سنوسی تحریک کے امیر شیخ ادیس اس نئی مملکت کے بادشاہ ہو گئے۔

اطالوی سامراج کی شکست اور لیبیا کی آزاد مملکت کے قیام سے شیخ عمر المختار کا شروع کیا ہوا کام تو پورا ہو گیا۔ لیکن امامت کے بادشاہت میں بدل جانے سے سنوسی تحریک کی ترقی و تکمیل کی اُمیدیں موهوم تر ہو گئی ہیں اور اس تحریک کو ملوکیت کے زہریلے اثرات سے محفوظ رکھنا ایک دشوار ترین مسئلہ بن گیا ہے۔ ملوکیت اسلامی تاریخ میں سب سے زیادہ تباہ کار عنصر ثابت ہوئی ہے اور اس کے زیر اثر سنوسی تحریک کا زندہ رہنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔

## پاکستان فلاسفیکل جرنل

زیر ادارت: پروفیسر ایم۔ ایم شریف  
پاکستان فلسفہ کانگریس کا سہ ماہی مجلہ  
سالانہ قیمت دس روپے  
جلنے کا پتہ

محمد اشرف ڈار۔ ۸ میکلوڈ روڈ۔ لاہور۔

# حُسنِ خُلُق

ہمارے علمائے کرام نے دین کے چار بڑے اجزا بتائے ہیں :

(۱) عقائد (۲) عبادات (۳) اخلاق اور (۴) معاملات۔

یہ چاروں حصے غلط نہیں۔ فی الواقع اسلامی زندگی کے یہ چار بڑے حصے ہیں۔ لیکن یہ خوب سمجھ لینا چاہئے کہ یہ کوئی ایسے الگ الگ خانے نہیں جن میں ہر ایک خانہ دوسرے خانوں سے بے تعلق ہو یا دور کا تعلق رکھتا ہو۔ بلکہ یہ چاروں اجزا ایک دوسرے سے ایسے جڑے ہوئے، باہم پیوستہ اور ایک دوسرے میں مدغم ہیں کہ کسی ایک جز کو دوسرے سے الگ اور بے تعلق نہیں کیا جاسکتا۔ یہ سب مل کر ایک وحدت ہیں اور کسی ایک کا فقدان دوسرے اجزا کے فقدان کو مستلزم ہے اور اسی طرح ایک کا وجود دوسرے کے وجود کو لازمی کر دیتا ہے۔ اگر عقائد نہیں تو عبادات بھی نہ ہونگی اور اگر اخلاق درست ہیں تو معاملات بھی صاف ہوں گے۔ ان سب کی وحدت کی مثال ایسی ہے جیسے ایک کمرے میں اگر چار بتیاں چاروں کونوں میں روشن ہوں تو دیکھنے میں وہ چاروں الگ الگ معلوم ہونگی لیکن ان چاروں کی روشنی باہم ایسی گنتی ہوئی ہوں گی کہ یہ تمیز نہیں کیا جاسکے گا کہ کس بتی کی روشنی کہاں تک ہے جس کے بعد دوسری بتی کی روشنی شروع ہوتی ہے۔ یہ چاروں روشنیاں مل کر ایک وحدت ہونگی۔ یہی صورت ان چاروں اجزائے دین کی بھی ہے کہ دیکھنے میں تو الگ الگ حصے ہیں لیکن نتائج کے لحاظ سے یہ سب مل کر بیک وقت انسان کی سیرت پر اثر انداز ہوتے ہیں اور سیرت انسانی ان چاروں کو ساتھ ساتھ لے کر چلتی ہے۔ یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ عقائد تو بڑے ستھرے ہوں اور معاملات گندے ہوں یا عبادات درست ہوں اور اخلاق نادرست ہوں۔ اگر اعتقاد و عمل میں اس طرح کا تخالف نظر آئے تو سمجھ لینا چاہئے کوئی جز یقیناً نامکمل ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شخص اعتقاد تو یہ رکھتا ہو کہ سنگھیا قائل ہوتی ہے اور اس اعتقاد کے باوجود سنگھیا کھالے۔ خود کشی کی نیت ہو تو اور بات ہے ورنہ سنگھیا کھانے کا کوئی ارادہ بھی نہیں کر سکتا کیونکہ عقیدہ اسے روک دے گا۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اگر خود کشی بھی کرنی ہو تو یہ ایک حکم عقیدے کے بغیر نہ ہوگا۔ پہلے اس کا یہ عقیدہ ہوگا کہ فلاں چیز کھانے سے موت آتی ہے۔ یہ کبھی نہ ہوگا کہ بلا نا تو وہ چاہے موت کو مگر زہر کی بجائے حلوے کا نوالہ چکھے۔ اگر کہیں بھی عمل کی کمزوری نظر آئے تو یقیناً یہ کسی اعتقادی کمزوری کا نتیجہ ہوگا۔ عقیدہ محض زبانی اقرار کا نام نہیں بلکہ یہ ایک ایسے یقین کا نام ہے جو

کسی عمل کا محرک ہوتا ہے۔

کہنا یہ ہے کہ محسن خلق ایک ایسا جو دین ہے جسے دین کے دوسرے اجزاء الگ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی انسان خوش عقیدہ یا خوش عبادت وغیرہ تو ہو مگر خوش خلق نہ ہو اور اگر خوش خلق ہے تو سمجھ لینا چاہئے کہ اس کے باقی اجزائے دین ہی کا یہ اثر ہے۔

اللہ تعالیٰ نے حضور اکرمؐ کے متعلق فرمایا:

انك لعلى خلق عظیم۔

یقیناً آپ تو خلق عظیم پر قائم ہیں۔

خود حضورؐ کا ارشاد ہے کہ:

بعثت لاتمم حسن الاخلاق۔ (رواہ ابو داؤد عن مالک)

میں توحسن اخلاق کی تکمیل کے لئے مبعوث ہوا ہوں

بعض روایتوں میں "حسن الاخلاق" کی بجائے "مکام الاخلاق" آیا۔ مطلب دونوں کا ایک ہی ہے۔

جو لوگ صرف نماز روزے کو ہی سب کچھ سمجھتے ہیں اور حسن خلق کا کوئی مقام نہیں سمجھتے ان کے لئے ارشاد ہوا:

ان المؤمن ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم۔ (رواہ ابو داؤد عن عائشہ رض)

مومن اپنے حسن خلق کی وجہ سے صائم النہار اور شب زندہ دار کا درجہ پا لیتا ہے۔

یہ حدیث بڑی غور طلب ہے۔ بظاہر تو اس کا یہ مطلب نکلتا ہے کہ ایک آدمی بلا قیام و صیام بھی مومن ہو سکتا ہے۔

اور اگر وہ نماز روزے سے بے تعلق بھی ہو تو محسن حسن خلق کی وجہ سے اس کا شمار نمازی روزے دار میں ہو گا۔

لیکن ہمارے نزدیک اس کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ مومن تو بہر حال نمازی روزے دار ضرور ہوتا ہے لیکن نماز روزہ کرنے والے دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو رسمی طور پر اسے ادا کر لیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم نے فرض ادا کر لیا مگر ان کی زندگی پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ بعض اوقات اُلٹا اثر پڑتا ہے یعنی وہ ہر طرح کی بددیانتی کرتے رہتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ نماز روزہ کرنے سے تمام خلاف اخلاق گناہ معاف ہو جائیں گے۔ اور دوسرے وہ لوگ ہوتے ہیں جو نماز روزے کو محض رسماً نہیں ادا کرتے بلکہ اس کے تقاضوں کو بھی سمجھتے ہیں اور اس کے تقاضے ان کی زندگی کے معاملات پر نمایاں اثر رکھتے ہیں۔ دراصل قیام و صیام کا درجہ انہیں کو حاصل ہوتا ہے پس اس حدیث کا

مطلب یہ ہوا کہ محسن رسم ادا کر لینے سے صائم و قائم کا درجہ نہیں مل جاتا بلکہ اس کے تقاضوں کا اثر ان کی زندگی پر حسن خلق کی شکل میں نمایاں ہو تب سمجھنا چاہئے کہ انہوں نے صائم و قائم کا درجہ حاصل کیا۔ اور یہ بھی بالکل صحیح

کیونکہ قیام و صیام کا مقصد خدا سے اپنا رابطہ پیدا کرنا ہے اور یہ معلوم کرنے کے لئے کہ آیا کسی کا رابطہ خدا سے صحیح ہے اور

قوی ہے۔ ہے یا نہیں ایک ہی کسوٹی ہے اور وہ یہ ہے کہ خدا کے بندوں کے ساتھ اس کا رابطہ صحیح ہے یا نہیں۔ اگر صحیح ہے تو یہی حسن خلق ہے۔ اور اگر خدا نخواستہ ایسا نہ ہو تو سمجھ لینا چاہئے کہ اس کا رابطہ خدا سے بھی درست نہیں اور اس کا قیام صیام محض رسمی ہے اور اس مومن کا ایمان بھی ابھی رسمی ہی ہے اور اس کی تکمیل کے ارتقائی مدارج ابھی طے نہیں ہوئے ہیں چنانچہ ایک دوسری روایت میں تکمیل ایمان کا ذریعہ ہی حسن خلق کو بتایا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہوا:

ان من اكمل المؤمنين ايمانا احسنهم خلقا والطفهم باهلهم۔ (رواہ الترمذی عن عائشہ)

جس کے اخلاق سب سے بہتر ہوں اور جو اپنے اہل و عیال پر سب سے زیادہ مہربان ہو وہی ایمان میں بھی سب سے زیادہ کامل ہے۔

یہاں اہل و عیال پر مہربان ہونے کے ذکر کا مطلب یہ نہیں کہ یہ حسن خلق سے کوئی الگ چیز ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہی پہلا قدم ہے حسن خلق کی طرف۔ اس شخص کے حسن خلق کا کوئی وزن نہیں جس کا انہماک گھر کے اندر نہ ہو۔ انسان کا اپنا گھر ہی سب سے بڑا امتیاز ہے اور ساری نیکیاں گھری سے شروع ہوتی ہیں۔ اس سلسلے میں ایک اور حدیث بھی بڑی قابلِ غور ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ:

ما من شيء أثقل في ميزان المؤمن يوم القيمة من خلق حسن..... (رواہ الترمذی عن ابی الدرداء)

بروزِ حشر اچھے اخلاق سے زیادہ کوئی چیز بھی مومن کی میزان میں زیادہ وزنی نہ ہوگی.....

ذرا غور کیجئے کہ اس حدیث میں نہ صوم و صلوة کو اتنا وزنی بتایا گیا ہے نہ دوسرے اوراد و وظائف کو۔ اس سے خود اس حدیث کے مطلب پر بھی روشنی پڑتی ہے جس میں خلقِ حسن کے ذریعے صائم و قائم کا درجہ حاصل کرنے کا ذکر ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہو گا کہ حسن خلق آخر ہے کیا چیز؟ اس کی کیا تعریف ہے اور اس سے کیا مراد ہے؟ تو بات یہ ہے کہ منطقی تعریف تو دراصل کسی شے کی بھی نہیں ہو سکتی۔ یہ ایک حد تک ہی عقلی طور پر کسی بات کو سمجھنے کے لئے مدد دے سکتی ہے۔ لیکن انسان کے اندر ایک ایسا وجدانی مادہ احساس رکھا گیا ہے جو ہر چیز کے متعلق فیصلہ کر لیتا ہے کہ یہ اچھی ہے یا بُری۔ بد اخلاقی ہے یا خوش خلقی؟ بلاشبہ اس کے مختلف مدارج ہیں اور مزاج میں جتنی لطافت آتی جائے گی اتنا ہی اس کی نزاکتوں کا احساس ترقی پذیر ہوتا جائے گا۔ اس کے باوجود کچھ اخلاقی قدریں ایسی بھی ہیں جن کو پرکھنے کی عام کسوٹی انسان کی فطرت میں موجود ہے۔ اسی کو قرآن کہتا ہے کہ فالہمہا فجورہا و تقواہا۔ (اللہ نے ہر نفس میں جو ر و تقوے کی تیز نگاہ ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ایک دوسرے انداز سے یوں بیان فرمایا ہے کہ:

لا يؤمن احدكم حتى يحب لاختيه ما يحب لنفسه۔

اس وقت تک تم میں سے کوئی مومن نہ ہو گا جب تک اپنے بھائی کے لئے بھی وہی نہ پسند کرے جو خود اپنے لئے پسند کرتا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ کچھ باتیں ایسی ہیں جن کو انسان اپنے لئے پسند نہیں کرتا اور کچھ باتوں کو پسند کرتا ہے۔ انسان خود جو کچھ کسی کے مقابلے میں ہوتا ہے وہی کچھ کوئی دوسرا اس کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ اگر زید کسی کا باپ ہے تو کسی کا فرزند بھی ہوگا۔ اگر کسی کا شاگرد ہے تو کسی کا استاد بھی ہے کسی کا افسر ہے تو کسی کا ماتحت بھی ہے۔ غرض جو کچھ وہ خود کسی کے لئے ہے وہی کچھ کوئی اور اس کے لئے بھی ہے۔ پس اسے یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ جس کے ساتھ کچھ کر رہا ہے وہی کچھ اسی مرتبے کا دوسرا آدمی خود اس کے ساتھ کرے تو اسے گوارا ہو گا یا ناگوار۔ اگر وہ کوئی سلوک اپنے باپ کے ساتھ کرتا ہے تو دیکھ لے کہ یہی سلوک اگر فرزند میرے ساتھ کرے تو مجھے کیسا لگے گا؟ اگر وہ اسے پسند کرے تو سمجھ لے وہ فطرۃً پسندیدہ ہے اور وہ کرنا چاہئے لیکن اگر اسے ناگوار ہو تو سمجھ لے کہ یہ قابلِ ترک ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ جو شخص کسی کے ساتھ کچھ کرتا ہے تو پہلے یہ دیکھ لے کہ اگر یہ میری جگہ ہو اور میں اس کی جگہ ہوں اور وہ یہی بات میرے ساتھ کرے جو میں اس کے ساتھ کر رہا ہوں تو مجھے گوارا ہو گا یا ناگوار؟ پس اتنی سی بات اچھے اور بُرے اخلاق کی عمدہ کسوٹی بن جائے گی۔

فطرت کی اسی آواز ہی کو قرآن 'الہام فخور و تقویٰ' کہتا ہے جس کا ہر روز زندگی میں تجربہ ہوتا رہتا ہے۔ دیکھئے ایک چور جب چوری کرتا ہے تو اپنی کامیابی پر بڑا خوش ہوتا ہے۔ لیکن اگر خود اس چور کے گھر کوئی دوسرا چور چوری کر لے تو اسے سینکڑوں گالیاں دیتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جس کام پر وہ خود خوش ہوتا ہے اسے دوسروں کے لئے کیوں بُرا سمجھتا ہے؟ کیا یہ فطرت کی جو ہی آواز نہیں جو بے ساختہ اندر سے پیدا ہوتی ہے اور جسے قرآن الہام فخور و تقویٰ کہتا ہے وہ حقیقت برائی کو برائی کرنے والے کی فطرت بھی برائی ہی سمجھتی ہے اور اسی طرح ہر ایک کی فطرت اچھائی کو اچھائی سمجھ لیں ہے۔ اس کیلئے کسی غلطی تعریف یا استدلال کی ضرورت نہیں۔ فطرت کی آواز سب سے مکمل تعریف و استدلال ہے اور فطرت ہی کسی چیز کے متعلق بد غلطی یا حسن خلق ہونے کا صحیح فیصلہ کر لیتی ہے۔

(محمد جعفر)

مقامِ سنت

ریاضِ السنّت

مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی  
قیمت دو روپے

مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی  
قیمت آٹھ روپے

منیجر ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

## تلاوتِ قرآن اور ایصالِ ثواب

محمد عظیم الدین صاحب لاہور سے لکھتے ہیں کہ :

کئی دن ہوئے ایک سوئم فاتحہ میں شرکت کرنے کا اتفاق ہوا جہاں بہت سے حفاظِ قرآن زوردار تلاوت کر رہے تھے۔ یتامی و مساکین کو کھانا کھلانے کا سامان تھا۔ آخر میں پنج آیت پڑھی گئی اور ایک مولانا صاحب اور ان کے ساتھ ہی تمام حاضرین نے دعا کے لئے ہاتھ اٹھائے۔ داعی فاتحہ نے ذرا دھیمی آواز میں مولانا سے مخاطب ہوتے ہوئے کہا : اس کھانے اور تلاوت وغیرہ کا تمام ثواب فلاں کی روح کو ایصال فرمائیے۔ اس کے بعد کئی آوازیں آئیں کہ ایک ختم قرآن میری طرف سے۔ ”دس پارے کا ثواب میری طرف سے“ ایک لکھے شریف کا ختم میری طرف سے۔ وغیرہ وغیرہ۔ مجھے اس سے پہلے بھی بار بار ایسی محافل میں شرکت کا اتفاق ہوا ہے لیکن اس محفل ایصالِ ثواب کے موقع پر پہلی بار دماغ میں کئی سوالات پیدا ہوئے مثلاً..... یہ ثواب کیا چیز ہے جو ایک مردے کو پہنچائی جا رہی ہے؟ قرآن پڑھنے کے ثواب کی کیا نوعیت ہے؟ کیا واقعی مردوں کو ثواب پہنچ جاتا ہے اور اس کو اس سے کوئی فائدہ پہنچتا ہے؟ کیا تلاوتِ قرآن کے علاوہ دوسرے اعمال کا ثواب بھی کسی طرف منتقل کیا جاسکتا ہے؟ کیا کوئی زندہ بھی یہ کر سکتا ہے کہ کسی غریب کو ایک مقول رقم دے کر اسے اس کام پر مقرر کرے کہ تمام نیک کام میری طرف سے تم کر لیا کرو؟ اور اگر آپ اجازت دیں تو ایک سوال اور بھی کر دوں کہ کیا ثواب کی طرح گناہ و عذاب بھی کسی کی طرف منتقل کیا جاسکتا ہے؟ غرض یہ تمام سوالات بار بار اس وقت سے میرے دل و دماغ پر مسلط ہیں۔ اگر مذہب میں عقل کو کوئی دخل نہیں اور ان تمام باتوں کو ایمان بالغیب کی طرح مان لینا چاہئے تو خیمہ ہی کروں گا۔ لیکن اس سے میری روح کو اُس پیچ و تاب سے نجات نہ مل سکے گی، جس میں اس وقت میں مبتلا ہو گیا ہوں۔

میں خود خوش عقیدہ گرد سے تعلق رکھتا ہوں لیکن اس معاملے میں خدا جانے کیوں بڑے شش و پنج میں پڑ گیا ہوں۔ کیا آپ اندر اوکرم ان مسائل پر صاف صاف روشنی ڈال کر شکرزاد فرمائیں گے؟ ممکن ہے کہ میرے جیسے اقد بھی بہت سے لوگ اس تذبذب میں پڑے ہوں۔

## ثَقَات

**ثواب کا اطلاق**۔ اثبات، ثنویب، فضل، اور اس کے اسم ثواب اور ثنویب سب کے معنی ہیں اعمال کی جزا، بدلہ، اجر، معاوضہ۔ یہ الفاظ نیک عمل کی جزا اور بد عمل کی سزا دونوں ہی کے لئے صحیح ہیں۔ قرآن نے دونوں کے لئے اسے استعمال کیا ہے۔ مثلاً:

۱۔ هل ثوب الکفار ما کانوا یفعلون؟ (۶۵: ۶۰)

منکوں کو ان کے کردار کی پاداش مل گئی؟

۲۔ ..... فاتنا بکرم غما یغم ..... (۱۵۳: ۳)

تہیں پاداش میں غم پر غم دیا

۳۔ ..... فاتنا بهم اللہ بما قالوا جنت ..... (۱۵: ۵)

پس اللہ نے ان کے قول کے عوض جنتیں دیں .....

۴۔ ولوانہم امنوا واتقوا المنیۃ من عند اللہ خلیم۔ (۱۰۳: ۲)

اگر وہ ایمان لاتے اور تقویٰ اختیار کرتے تو اللہ کی طرف سے جزا بہتر ہوتی

۵۔ قل هل انبئکم بشعور من ذلک ہتوبۃ عند اللہ (۶۰: ۵)

کہہ دو۔ میں تمہیں اللہ کی طرف سے اس سے بھی بدتر جزا بتا دوں؟

غرض، "ثواب" اور "ثنویب" اچھے اور بُرے دونوں طرح کے بدلے کے لئے قرآن میں آیا ہے اور اسی طرح اس کے فعل

اثبات اور ثنویب بھی دونوں طرح کے بدلے دینے کے لئے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس کا غالب استعمال جزائے خیر ہی کے لئے ہو گیا ہے لیکن یہ تعجب ہے کہ ہمارے لٹریچر میں ایک فی صد بھی یہ جزائے بد کے معنوں میں نہیں استعمال ہوا ہے حالانکہ قرآن اسے دونوں معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ آپ نے کبھی کسی کو یہ کہتے نہ سنا ہو گا کہ: خلائ سے یہ بہت بُرا کام کیا ہے اور اسے اس کا "ثواب" ضرور ملے گا۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ عام طور پر ثواب کے معنی ہی جزائے نیک کے سمجھے جاتے ہیں۔ (ہم اپنے اس مضمون میں اس لفظ کو دونوں ہی معنوں میں استعمال کریں گے)

**ایصال گناہ**۔ جب صورت حال یہ ہے تو ایصالِ ثواب میں اجر نیک اور اجر بد دونوں ہی کو داخل سمجھنا چاہئے لیکن ہوتا یہ ہے کہ ہم لوگوں کے خیال میں نیک کام کا ثواب تو مُردوں کو پہنچ جاتا ہے اور بُرے کاموں کا ثواب نہیں پہنچ سکتا۔ یعنی اگر ہم کسی بھوکے کو کھانا کھلا کر اس کا ثواب حضرت مولیٰ کو پہنچا دیں تو پہنچ جائے گا لیکن اگر شراب پی کر اس کا ثواب ذریعہ کو پہنچائیں تو نہیں پہنچے گا۔ یہ فرق کیسا اور کیوں؟

**قرآنی نقطہ نگاہ**۔ ثواب۔ خواہ نیک ہو یا بد۔ کے متعلق قرآنی ارشاد تو یوں ہے کہ:

۱۔ من عمل صالحاً فلنفسه ومن اساء فعليهـا۔

جو نیک عمل کرے گا وہ اپنے ہی نفع کے لئے ہے اور جو بدی کرے گا اس کا وبال بھی اس کی اپنی ذات پر ہوگا۔

۲۔ کل امرئ بما کسب مرہین۔

ہر شخص اپنے عمل کے عوض گرویں ہے

۳۔ کل نفس بما کسبت سرہینقا

ہر ذات اپنے کردار میں رہن ہے۔

مطلب یہ ہے کہ نیکی ہو یا بدی دونوں کا "ثواب" اس کے کرنے والے ہی کی ذات تک محدود ہے۔ نیکی و بدی کا اثر تو بلاشبہ دوسرے پر مرتب ہوگا۔ مثلاً اگر کسی بھوکے کو کھانا کھلادیا جائے تو اس کا پیٹ بھر جائے گا۔ اگر کسی کو پتھر مارا جائے تو اسے چوٹ لگے گی۔ لیکن اس نیکی اور بدی کا جو ثواب کرنے والے کو ملے گا وہ کھانا کھلانے والے اور پتھر مارنے والے ہی کی ذات تک محدود رہے گا۔ اگر اس ثواب کو کسی اور کی طرف منتقل کرنا درست ہو تو نیکی اور بدی دونوں ہی کے ثواب کا انتقال درست ہونا چاہئے لیکن اس کا کوئی نہ تو قائل ہے نہ اس پر عامل۔ یہ فرق و امتیاز ذرا غور طلب ہے۔ قرآن دونوں طرح کے ثوابوں کا مستحق صرف عامل و فاعل کو ٹھہراتا ہے اور یہ دونوں ناقابل انتقال ہیں لہذا تدر و انرا سرتا و ذر آخری۔ (ایک کا بوجھ دوسرا نہیں اٹھا سکتا)

زندوں کو ایصالِ ثواب۔ ایک اور دلچسپ بات یہ ہے کہ اگر ثواب منتقل ہو سکتا ہے تو یہ انتقال ظاہر ہے کہ صرف مردوں ہی کی طرف نہیں ہوگا بلکہ زندوں کی طرف بھی اسی طرح منتقل ہو سکتا ہے۔ لیکن آپ نے آج تک کہیں نہ سنا ہوگا کہ زندوں کو ثواب پہنچانے کے لئے بھی کوئی اجتماع کیا گیا ہو۔

وصول و ایصال کا فرق۔ جہاں تک میں نے غور کیا ہے صحیح بات یوں ہے کہ وصولِ ثواب "توقیفاً" ہوتا ہے۔ البتہ "ایصالِ ثواب" نہیں ہوتا۔ ان دونوں کا فرق اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے۔ وصولِ ثواب کا مطلب یہ ہے کہ خواہ آپ ارادہ کریں نہ کریں، پہنچائیں نہ پہنچائیں ثواب خود بخود پہنچ کر رہے گا۔ یہ دہاں ہوگا جہاں مرنے والا (اور زندہ بھی) کسی نیکی و بدی کا ذمہ دار اور سبب ہو۔ ایک شخص کسی کو صحیح نواز سکھا دے تو سیکھنے والا جب تک صحیح نازاؤا کرتا رہے گا اور وہ دوسروں کو اور پھر وہ آگے دوسروں کو سکھاتے رہیں گے ان سب کا ثواب پہلے سکھانے والے کو خود بخود ملتا رہے گا نہ تو سیکھنے والے سے ثواب پہنچائیں یا نہ پہنچائیں۔ لیکن وصولِ ثواب صرف نیک عمل کے ساتھ مخصوص نہیں۔ گناہوں کے ثواب کا بھی یہی حال ہے۔ اگر ایک شخص کسی کو چوری سکھا دے تو اس کا ثواب بھی سکھانے والے کو پہنچائے بغیر خود بخود ملے گا بلکہ چوری سیکھنے والا جس جس کو یہ فن سکھائے گا اس کا ثواب بھی پہلے شخص کو ملتا رہے گا۔ یہ دونوں



طرح کے ثواب خود بخود بلا پہنچائے اس لئے پہنچیں گے کہ اس نیکی یا بدی کا سبب وہی پہلا شخص ہوا ہے۔ یہ تو ہونا وصول ثواب ۵

مگر ایصال ثواب (ثواب کا پہنچانا، بالکل جداگانہ شے ہے۔ ایصال یہ ہے کہ مرنے والا (یا زندہ) کو کسی نیکی و بدی کا سبب قطعاً نہیں اس کا سبب کوئی اور ہے اور وہ اپنا ثواب کسی اور کو منتقل کر رہا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے اپیش تو ہوزید کا اور زعم اچھا ہو جائے عمرو کا۔ یا کھانا کھا سنے بکرا اور پیٹ بھر جائے خالد کا۔ نیکی یا بدی جو شخص بھی کرے گا اس کا ثواب بھی اسی کرنے والے کو ملے گا کیونکہ اس فعل کا سبب وہ خود ہے۔ دوسرا نہیں۔ ہاں اگر اس فعل میں دوسرا کسی نوع سے شریک یا حصّہ دار ہے تو اسے بھی ثواب ملے گا لیکن اولاً تو اس کے لئے ایصال (پہنچانے) کی ضرورت ہی نہیں۔ یہ ثواب اس شریک کو خود بخود پہنچے گا۔ ثانیاً یہ وصول ثواب صرف نیکی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ بدی کا ثواب بھی اسی طرح اسے پہنچے گا۔ ثانیاً یہ وصول ثواب صرف مردوں کے ساتھ وابستہ نہیں، زندوں کے لئے بھی یہی حکم ہے۔ اگر ایصال کی یہی صورت ہو تو زندوں کے لئے بھی ہونا چاہئے اور ثواب بد کا بھی ایصال ہونا چاہئے تھا۔ لیکن ان دونوں باتوں کو کوئی صحیح نہیں سمجھتا۔

غرض وصول ثواب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی نیکی و بدی کا خود سبب ہو اور اسے خود بخود اس کا ثواب مل جائے اور ایصال ثواب یہ ہے کہ نیکی یا بدی تو کرے کوئی اور اس کا ثواب وہ منتقل کر دے کسی اور کی طرف پہلے شکل وصول ثواب تو بالکل مطابق قرآن ہے لیکن دوسری شکل (ایصال ثواب) کا کوئی ثبوت قرآن سے نہیں ملتا۔ روایات ایصال۔ اگر کسی روایت سے ایصال ثواب کی تائید ہوتی ہو تو اس کی کوئی توجیہ و تاویل کر لینا چاہئے۔ قرآنی تصریحات سے جس روایت کا ٹکراؤ ہو تو اسے یا تو رد کر دینا چاہئے یا پھر اسے مؤول سمجھنا چاہئے۔ ابھی سیر دست ہیں ان روایات سے بحث نہیں تاہم اثبات و اثنا بے محل نہ ہو گا کہ اکثر روایتوں کو دیکھنے کے بعد ہم جس نتیجے پر پہنچے ہیں وہ یہی ہے کہ جہاں بھی ایصال ثواب کی شکل دکھائی دیتی ہے وہ دراصل وصول ثواب ہے یعنی وہ خود مرنے والے کا کسب و عمل یا کم از کم نیت و وصیت ہے۔ مثلاً :

ان رجلاً قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان امي اقلنت نفسها و اظتها اوكلت

تصلقت فهل لها اجر ان تصدقت عنها قال نعم۔ (رواہ مستدرک اماما عن عائشہ رضی)

ایک شخص نے حضور سے عرض کیا کہ: میری ماں اچانک ہی مر گئی اور مجھے یقین ہے کہ اگر اس میں تائب

گوئی ہوتی تو ضرور حد تے کے لئے کہہ جاتی۔ اس صورت میں اگر میں اس کی طرف سے صدقہ ادا کر دوں

تو کیا اسے اجر (ثواب) ملے گا؟ حضور نے فرمایا: ہاں ملے گا۔

اس حدیث کے لفظ "نعم" سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اگر فی الواقع خود اس کا یہ ارادہ تھا اور فی الحقیقت

بات ایسی ہی ہے کہ اگر اس میں فوت گویائی ہوتی اور وصیت کا موقع پائی تو وصیت کر جاتی تو بلاشبہ اس کا ثواب ملے گا کیونکہ اس کی نیت تھی۔ لیکن یہ سوئے اتفاق ہے کہ اسے اچانک موت کے سبب سے اس کے اظہار کا موقع نہ مل سکا۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ اگر اس مرنے والی کے صاحبزادے وہ صدقہ نہ بھی ادا کرتے تو مرنے والی کو پھر بھی اجر ملتا کیونکہ اس کی نیت یا ارادہ موجودہ تھا۔ یہ وصول ثواب ہے ایصال ثواب نہیں۔

اسی طرح کی ایک اور روایت بھی ہے کہ :

اذا مات الانسان انقطع عنه عمله الا من ثلثة الا من صدقة جارۃ او علم ینتفع  
بہ او ولد صالح یدعولہ۔

جب انسان مر جاتا ہے تو اس کے تمام عمل کا سلسلہ ٹوٹ جاتا ہے۔ مگر تین چیزوں کا نفع اسے ملتا رہتا ہے۔  
ایک صدقہ جاریہ، دوسرے ایسا علم جس سے فائدہ حاصل ہوتا رہے اور تیسرے ایسی صلح اولاد جس کے لئے دعائے خیر کرتی رہے۔

اگر کوئی شخص کنواں کھدوا دے، سرائے بنوا دے، مدرسہ قائم کر دے مسجد تعمیر کر دے، تو جب تک ان چیزوں سے دنیا نفع اٹھاتی رہے گی، اس کا اجر، اس کا ثواب نیک اسے بھی ملتا رہے گا، زندگی کی طرح مرنے کے بعد بھی ملتا رہے گا۔ کیونکہ اس کا سبب وہ خود ہوا ہے۔ اسے کہتے ہیں صدقہ جاریہ۔ دوسری چیز بھی صدقہ جاریہ ہی کی ایک قسم ہے۔ اس کی علمی کاوش و تحقیق سے لوگ جب تک نفع اٹھاتے رہیں گے (خواہ یہ جسمانی و مادی فائدہ ہو یا روحانی و اخلاقی)، اسے ثواب نیک ملتا رہے گا کیونکہ یہ اسی کا ذاتی عمل ہے۔ یہ دونوں باتیں وصول ثواب سے تعلق رکھتی ہیں۔ ایصال ثواب سے اس کا کوئی تعلق نہیں تیسری چیز یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی اولاد کو تربیت دے کر صلح بنایا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی صلاحیت کا سبب اس باپ کی تربیت ہے اور یہ اس کا ایک ایسا نیک عمل ہے کہ جب تک وہ صلح رہے گا اس کا اجر نیک اسے ملتا رہے گا۔ یہاں یدعولہ کا لفظ بھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ صلح اولاد تو بہر حال اپنے والدین کے لئے دعائے خیر کرتی ہی ہے۔ اور اس دعا کا نتیجہ بھی والدین کی مغفرت کی شکل میں مل سکتا ہے۔ یہ نفع دعا ہے۔ ایصال ثواب نہیں۔ ان دونوں کا فرق ابھی چند سطروں کے بعد آگے آتا ہے۔

جج بدل۔ یہی صورت جج بدل کی بھی ہے جسے لوگ ایصال ثواب تصور کرتے ہیں۔ ایک شخص حج کی تمام تیاریاں کر رہا ہے لیکن اچانک کسی حادثے سے مر جاتا ہے یا معذور ہو جاتا ہے پھر یا وصیت کرتا ہے یا اسے وصیت کی بھی مہلت نہیں ملتی تو اسے حج کا ثواب وصول ہو گیا خواہ درنا اس کی طرف سے حج کریں یا نہ کریں۔ درنا تو صرف ایک ایسے فرض کی تکمیل کو کہ جس کا مرنے والے کو موقع نہ مل سکا۔ یہ نہیں ہوتا کہ درنا حج کر کے اسے ثواب کا ایصال کریں جب تو اسے ثواب پہنچے گا وعدہ نہیں پہنچے گا۔ یہ بات نہیں ہوتی۔ یہاں صرف وصول ثواب ہے ایصال ثواب نہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھئے جو

قرآن میں موجود ہے :

..... ومن يخرج من بيته مهاجراً الى الله ثم يدركه الموت فكان وقع اجره  
على الله (۴: ۱۰۰)

جو شخص اپنے گھر سے کسی طرف ہجرت کرتا ہوا نکلتے اور (رستے میں) اسے موت آجائے تو یقیناً اس کا اجر  
(ثواب) اللہ کے ذمے ہو گیا۔

بالکل یہی صورت اس حاجی کا ہے جو رستے ہی میں مرجائے بلکہ اس حاجی کی بھی جو سامان سفر کر رہا ہو یا کچھ کاموں پر سفر میں نکلنے  
سے پہلے ہی مرجائے۔ یہاں ثواب خود بخود پہنچ جائے گا پہنچانے کی ضرورت نہیں۔ یہ بھی وصول ثواب ہے ایصال ثواب نہیں فرض  
وصول ثواب تو نیکی و بدی دونوں کا ہوتا ہے اور ایصال ثواب نہ نیکی کا ہوتا ہے نہ بدی کا۔

دعا اور ایصال کا فرق۔ بعض لوگ دعائے مغفرت کو بھی ایصال ثواب کا مرفوف و ہم معنی تصور کرتے ہیں حالانکہ یہ دونوں بالکل الگ  
جہاں چیزیں ہیں۔ دعا تو زندہ و مردہ سب کے لئے فرض ہے اور قرآن نے اس کا طریقہ بھی بتا دیا ہے کہ یوں دعا کرو مثلاً :

سما اعف لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ۔

اے ہمارے رب ہم نندوں کی اور ہمارے ان بھائیوں کی جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں ہمیں مغفرت فرما ۔  
اس طرح کی دعا کی کہیں تعلیم نہیں کی گئی ہے کہ : اے اللہ ہم نے جو نمازیں پڑھی ہیں یا تلاوت قرآن کی ہے یا خیرات دی ہے  
یا فلاں نیک کام کیا ہے اس کا ثواب فلاں کو پہنچا دے ۔

دعا اور ایصال میں آسمان زمین کا فرق ہے۔ یوں سمجھئے کہ آپ یہ دعا کر سکتے ہیں کہ : یا اللہ فلاں بھوکے کی بھوک دور ہونے  
کا سامان فرما دے یا فلاں مریض کو تندرستی عطا فرما۔ لیکن یہ دعا نہیں کر سکتے ہیں کہ : اے خدا میں نے جو کھا کھایا ہے اور اس کا جو  
ثواب (نتیجہ) مجھے میری شکم کی صورت میں ملے گا وہ اس بھوکے کو منتقل کر دے یعنی کھانا تو میں نے کھایا ہے اور پیٹ اس  
بھوکے کا بھر جائے یا دعا تو میں نے پڑھی ہے مگر تندرستی فلاں مریض کو ہو جائے۔ ایسی دعا بے معنی سی ہے۔ اسی طرح ہم یہ دعا تو کر سکتے  
ہیں بلکہ اس کا کرنا ضروری ہے کہ اے اللہ فلاں کی مغفرت فرما۔ لیکن یہ دعا بے معنی سی ہے کہ : اے خدا ہمیں فلاں نیکی یا بدی  
کا جو ثواب ملے والا ہے وہ فلاں کو پہنچا دے ۔

ثواب کیا ہوتا ہے ۔ اس سلسلے میں ایک ضروری بات اور بھی سن لیجئے۔ ثواب کا مطلب کیا ہے ! اور یہ کس شکل میں ملتا  
ہے ؟ دیکھئے آپ نے روزہ رکھا تو آپ کو ثواب ملا لیکن کیا ثواب ملا ؟ اس روزے کا ثواب یہ ہے کہ آپ میں عاصیہ نفس کی  
قوت پیدا ہوئی ، ماصیہ انہی کا جذبہ پیدا ہوا ، بھوکوں کی ہمدردی پیدا ہوئی ، شکر نعمت کا مادہ پیدا ہوا ، صبر و تحمل اور قوت بہادری  
پیدا ہوئی۔ مختصر جامع لفظوں میں یوں کہئے کہ تقویٰ اور اعلیٰ کردار پیدا ہوا۔ اب دیکھئے کہ مردہ جو قبر میں پڑا ہوا ہے اس میں  
سے ایک چیز بھی حاصل یا جذبہ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اس کی زندگی کے ساتھ ہی یہ صلاحیت ختم ہو گئی۔ آپ اسے طلب

کیا ہے؟ پہنچا ہے نہیں؟ یہ تو خیر مردہ ہے۔ آپ تو کسی زندہ کو بھی اپنا تقویٰ منتقل نہیں کر سکتے۔ پھر دے کو کون سا ثواب، کون سا تقویٰ اور کون سے فوائد مفہوم منتقل کر رہے ہیں؟ اور وہ اسے اپنے اندر جذب کرنے کی کیا صلاحیت و اہلیت رکھتا ہے؟

~ یہ تو روزے کے وہ فوائد (ثواب) ہیں جو زندگی میں ایک روزے دار کو حاصل ہوئے ہیں، ان کے علاوہ کچھ اور نتائج ہیں جو ان تقویٰ یافتہ شکل میں بروز حشر حاصل ہوں گے۔ یہ ابھی متعین ہی نہیں۔ یعنی ابھی کچھ معلوم نہیں کہ اس کا اجر و ثواب کس شکل میں ملے گا۔ یہ ابھی یہ ارتقا یافتہ شکل میں دہاں ملے گا یا کوئی اور معصیت دہاں اس ثواب کو غارت کر دے گی یا کیا ہوگا؟ پس جب ایک شے ابھی متعین ہی نہیں تو ہم کسی مردے کو پہنچا کیا ہے؟ یہی شکل ثواب بد کی ہے جس کی کوئی شکل متعین نہیں اس لئے اسے بھی ہم کسی کے نام منتقل نہیں کر سکتے۔ عام طور پر تو نفل و ثواب کا کوئی مفہوم ہی متعین نہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے یہ لفظ اجر و جزا کے مفہوم سے اتنا دور پر گیا ہے کہ اب یہ مفت کے معنی میں استعمال ہونے لگا ہے۔ آپ نے بار بار سنا ہوگا کہ: بھئی یہ کام کر دو ثواب کا کام ہے، یعنی اس کا کوئی معاوضہ یا بدلہ نہیں ملے گا۔ پس مفت ہی یہ کام کر دو۔ یہ مفت کا مفہوم رفتہ رفتہ اسی لئے پیدا ہو گیا ہے کہ ثواب کا کوئی مفہوم دہنوں میں موجود نہیں۔ پس اسے ایک ہوائی اور خیالی قسم کی مجرد چیز سمجھ لیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ ایک محسوس اور ٹھوس حقیقت ہے۔

ایک حدیث کا مفہوم۔ یہاں ایک حدیث کا ذکر کر دیتا ضروری ہے جس سے نفل و ثواب کا شبہ پیدا ہوتا ہے۔ ارشاد نبوی یوں ہے کہ:

من كانت مظلمة لآخيه من عرضة أو شئ منه فليحللنه منه اليوم من قبل ان لا يكون  
دينار ولا درهم ان كان له عمل صالح اخذ منه بقدر مظلمة وان لم يكن له حسنات اخذ  
من سيئات صاحبه فحمل عليه۔ (رواہ زرین عن ابی ہریرہ)

جس شخص نے اپنے بھائی کی آبر و یا کسی اور چیز کو نقصان پہنچا یا ہو وہ آج ہی اس کی تلافی کر لے قبل اس کے کہ کوئی درہم و دینار سود مند ہو سکے۔ (اُس دن یہ ہوگا کہ) ظالم کے پاس اگر عمل صالح ہوگا تو بقدر اس کے ظلم کے اس سے عمل صالح لے کر اس مظلوم کو دیدیا جائے گا۔ اور اگر اس کے پاس نیکیاں نہ ہوئیں، تو مظلوم کی برائیاں لے کر اس کے سر ڈال دی جائیں گی۔

اس حدیث سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ آخرت میں ایک کا ثواب دوسرے کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اسے ایصالِ ثواب کے ثبوت میں پیش کرنا صحیح نہیں کیونکہ یہ ایصالِ ثواب نہیں بلکہ وصولِ ثواب ہے۔ یہاں کوئی اپنا نیک و بد عمل کسی دوسرے کو پہنچا نہیں رہا ہے بلکہ خود بخود حکم الہی پہنچ رہا ہے۔ اور جب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ یہاں نیکی اور بدی دونوں کے پہنچنے کا ذکر ہے۔ پس اگر کوئی شخص اس حدیث سے ایصالِ ثواب کی سند حاصل کرتا ہے تو اسے چاہئے کہ نیکی اور بدی دونوں ہی کے ثواب کے ایصال کا قائل ہو جائے۔ پھر یہ جائز ہوگا کہ ایک شخص

دنیا بھر کی بدکاریاں کر کے اس کا ثواب نرو، ہامان، فرعون، شداد، ابو جہل و غیرہ کو پہنچا دے بلکہ وہ یہ بھی کرنے کا مجاز ہوگا کہ اپنے سارے گناہ کا ثواب و جزا کسی نیک و متقی کے نام تک کر دے اور اس طرح اس بزرگ کی ساری نیکیوں پر اپنی سیکاریاں کو غالب کر دے۔

**تلاوت کا ثواب**۔ اب تلاوت قرآن کے ثواب کا معاملہ تو ہماری رائے اس معاملے میں ذرا مختلف ہے۔ اس سلسلے میں نیک حدیث نبوی بیان کی جاتی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ :

قرآن کی تلاوت سے ہر حرف پر دس نیکی کا ثواب ملتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ الہ ایک ہی حرف ہے بلکہ الف ایک الگ حرف ہے، لام ایک جدا حرف ہے اور میم بھی ایک ملحدہ حرف ہے.....

گویا الہ مجموعہ ہے تین حرفوں کا۔ لہذا صرف الہ کہہ دینے سے تیس نیکیوں کا ثواب مل جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ حدیث بالکل صحیح ہے لیکن اس کا مفہوم محض منتر کے طور پر پڑھ لینا نہیں بلکہ یہ مشروط ہے دو شرطوں کے ساتھ۔ ایک ہے کوشش فہم اور دوسری ہے ارادہ عمل۔ اس اجمال کی تفصیل یوں ہے کہ بعض اعمال تنہا کچھ نہیں ہوتے ان کا وزن اس وقت ہوتا ہے جب وہ کسی سلسلے کی کڑی بنیں۔ اگر کوئی شخص فرض نماز نہ پڑھے اور صرف نغلیں ادا کیا کرے تو اسے کیا ثواب حاصل ہوگا؟ روزہ فرض ہونے کے باوجود نہ رکھے اور صرف سحری کھا یا کرے تو محض سحری کے ثواب کی کیا توقع ہو سکتی ہے؟ یا چائے یا شلوار کے لئے کرنند بڑی ضروری چیز ہے۔ اس کے بغیر شلوار ٹک نہیں سکتی۔ لیکن اگر کوئی شخص صرف کرنند باندھے اور پاجامے یا شلوار کو الگ رکھ دے تو یہ کون سی نیکی ہوگی۔ کرنند اگر ضروری جزو لباس ہے تو وہ پاچالے یا شلوار کے ساتھ مل کر ہے۔ تنہا اس کا کوئی وزن یا قدر قیمت نہیں۔ قبض کی جیب یا آئین بڑی ضروری چیز ہے لیکن تنہا جیب یا محض آئین کا کیا مقام ہے؟ بالکل اسی طرح سمجھئے کہ تنہا الفاظ قرآنی کا زبان سے ادا کرنا محض ایک ابتدائی قدم ہے۔ ہر عربی بولنے والا صبح سے شام تک سینکڑوں الفاظ ایسے بولتا ہے جو قرآن کے اندر موجود ہیں لیکن اسے ان الفاظ کے ادا کرنے کا کیا ثواب ملتا ہے؟ عربوں کو چھوڑیے۔ آپ خود ہزاروں سینکڑوں قرآنی الفاظ روزانہ بولا کرتے ہیں تو ان کا کوئی ثواب ملتا ہے؟ آپ کہتے ہیں کہ: کرسی اٹھاؤ۔ "کرسی" کا لفظ قرآن میں موجود ہے جس میں چار حرف (ب، گ، ی، اے) مشدد کو بھیجے تو پانچ حرف، ہیں۔ تو کیا "کرسی" کہہ دینے سے آپ کو چالیس (یا پچاس) نیکیاں مل گئیں کسی کہنا جائے کہ تم "فرعون" ہو تو پچاس نیکیاں مل گئیں کیونکہ فرعون کا لفظ قرآن میں موجود ہے جس میں پانچ حرف ہیں اور ہر حرف کے عوض دس نیکیاں ہیں۔ لہذا پچاس نیکیاں حاصل ہو گئیں۔ اسے بھی جانے دیجئے۔ آپ ہر روز اذ سے لے کر ی تک کے تقریباً سب حروف سینکڑوں بار زبان سے نکالتے ہیں اور یہ سب حروف قرآن میں موجود ہیں تو کیا ہر روز آپ کروڑوں نیکیوں کے مستحق ہوتے رہتے ہیں؟ آخر سوچنا چاہئے کہ ہر حرف پر دس نیکیاں مل جانے کا مطلب کیا ہے؟ دراصل اس قسم کے ثواب تلاوت کے غلط تصور نے پوری اسلامی زندگی کے نظام کو گنا کر رکھ دیا ہے۔

قول بے عمل کسی قسم کا غلط مفہوم ایک اور حدیث سے بھی سمجھا گیا :

من قال لا اله الا الله دخل الجنة

جو لا الہ الا اللہ کہہ دے وہ داخل بہشت ہو جائے گا

یہاں بھی ”من قال“ کا ترجمہ ”جو کہہ دے“ کیا جاتا ہے حالانکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو اس کلمہ طیبہ کے نظریہ تربیت کا قائل ہو جائے وہ مستحق جنت ہو جاتا ہے۔ قائل ہونے کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ اس سے پوری زندگی اور اس کے وظائف و اعمال کا رخ بدل جاتا ہے۔ صرف کہہ دینے سے کچھ نہیں ہوتا۔ ورنہ اس کے معنی یہ ہونگے ایک گونگے کو کبھی کوئی ثواب ملتا ہی نہیں کیونکہ وہ نہ کلمہ پڑھتا ہے نہ تلاوت کرتا ہے۔ اس لئے نہ تو وہ جنت کا مستحق ہو سکتا ہے اور نہ ہر حرف پر دس نیکیوں کا تعداد خود ہی سوچئے کہ یہ کون سی عقل کی بات ہوئی؟

حقیقت صرف یہ ہے کہ کلمہ طیبہ کا زبان سے اقرار کر لینا ایک ابتدائی قدم ہے اسلامی زندگی کی طرف۔ اور اسی طرح تلاوت قرآن ایک ابتدائی زینہ ہے فہم و تدبر اور عمل و اخلاص کے لئے محض تلاوت تنہا کوئی چیز نہیں۔ یہ ایک ایسی ضروری گرمی ہے جو اپنے پورے سلسلے کی دوسری کڑیوں کے ساتھ مل کر اپنی قدر و قیمت متعین کرتی ہے۔ اس پر اقبال کا شعر صادق آتا ہے جو انہوں نے فردا و ملت کے باہمی ربط کے متعلق کہا ہے کہ

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں

موج دریا میں ہے اور بیرون دریا کچھ نہیں

تلاوت قرآن کی کڑیاں صرف ادائے الفاظ نہیں۔ اس کے ساتھ فہم قرآن ہے۔ پھر تدبر قرآن ہے۔ پھر کوشش عمل ہے۔ پھر اخلاص عمل ہے۔ پھر احسان عمل ہے اور یہ سب کڑیاں اپنے اندر لا انتہا ارتقائی زینے رکھتی ہیں۔ اگر یہ تمام باتیں مقصود نہ ہوں تو تنہا تلاوت سے کچھ حاصل نہیں۔ آپ تلاوت سے بھی آگے قدم رکھئے اور یوں کہئے کہ تنہا فہم قرآن بھی کوئی چیز نہیں محض لغوی فہم تو ان تمام کفار کو ہم سے زیادہ حاصل ہے جن کی مادری زبان عربی ہے۔ اس سے بھی آگے قدم بڑھا ئیے۔ تنہا عمل بھی کوئی وزنی شے نہیں عمل تو منافقین بھی کرتے رہے ہیں۔ عمل میں اخلاص و احسان کی ارتقاء پذیر ممکنات کو بروئے کار لانا اور اس طرح پوری اجتماعی اسلامی زندگی کے ذریعے قرب الہی حاصل کرنا اصل مقصود ہے۔ اگر ہمارے پیش نظر نہ فہم قرآن ہونہ تدبر قرآن نہ عمل نہ اخلاص نہ احسان نہ قرب الہی نہ تحقق یا خلاق اللہ تو محض تلاوت سے ہر حرف پر دس نیکی کے ثواب کی امید رکھنا ایک بڑا انسانی مغالطہ ہے۔ تلاوت تو تلاوت ہے۔ ہر عمل کا یہی حال ہے کہ اگر اس کی روح نکل جائے تو وہ بے معنی ہو جاتا ہے۔ اگر روزہ رکھا جائے اور حقوے کے تقاضے نہ پورے کئے جائیں تو وہ محض فائدہ بن کر رہ جاتا ہے۔ حضور نے سچ فرمایا ہے کہ

کھ من صائم لیس من صومہ الا الجوع والظما۔

کتنے روزے دار ایسے ہیں جن کے روزے سے جھوک پیاس کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا

پھر فرمایا:

من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة ان يدع طعامه وشرابه

روزے دار اگر جھوٹی گفتگو اور جھوٹے کام نہ چھوڑے تو اللہ کو اس کے کھانا پینا چھوڑنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

بس یوں ہی سمجھ لیجئے کہ جس طرح صوم کے تقاضے پورے نہ کرنے والے کے لئے روزے کا کوئی ثواب نہیں اسی طرح محض تلاوت

کا بھی کوئی ثواب نہیں جب تک اس کے تقاضے مقصود نہ ہوں اور اس مقصود کی طرف قدم نہ بڑھ رہے ہوں۔ ثواب اتنی سستی

چیز نہیں کہ کسی نے الحمد للہ سے نکالا اور فوراً دس نیکیاں ناز ہو گئیں۔ یہ تلاوت اپنی دوسری کڑیوں کے ساتھ مل کر نیکی اور

باعث ثواب بنتی ہے۔ تنہا اس کا کوئی اجر و ثواب نہیں۔

**اَلطَّاعِدَاب**۔ تلاوت ہو یا کوئی اور عمل، اگر اس کے تقاضے نہ پورے کئے جائیں تو صرف یہی نہیں ہوتا کہ ثواب نیک

سے محرومی ہو جاتی ہے بلکہ اُٹا ثواب بد ملنے لگتا ہے۔ نماز سے بڑی اور کون سی عبادت ہو سکتی ہے لیکن اگر اس کے تقاضے

پورے نہ کئے جائیں تو صرف اتنا ہی نہیں ہوتا کہ ثواب نیک نہیں ملتا بلکہ ثواب بد ملنا شروع ہو جاتا ہے۔ وہی نمازی جس کے

معلق قرآن یوں کہتا ہے کہ:

قد افلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون الخ

اپنی نمازوں میں خشوع کرنے والے اہل ایمان فلاح یافتہ ہیں

اسی نمازی کے متعلق دوسری جگہ یوں فرماتا ہے کہ

فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الخ

بربادی بھان نمازیوں کے لئے جو اپنے مقاصد نماز سے غافل ہیں

آپ نے ملاحظہ فرمایا؟ نمازی جب تقاضائے نماز پورا کرتا ہے تو منقطع قرار پاتا ہے اور جب اس سے غافل ہوتا ہے

تو مستحق ویل ہو جاتا ہے۔ یہی صورت تلاوت قرآن کی بھی ہے۔ دوسری کڑیوں کو اس کے ساتھ ملنے کی آرزو اور کوشش کے

بغیر محض تلاوت کا وہی نتیجہ ہو گا جو بے روح نماز کا ہوتا ہے۔ اس سے نہ قطع یہ کہ انسان اوپر نہیں جاسکتا بلکہ نیچے گرنا شروع

ہو جاتا ہے۔ وہ سمجھنے لگتا ہے کہ میں ثواب نیک مل رہا ہوں حالانکہ اسے اُٹا ثواب بدل رہا ہوتا ہے۔ ثواب تو اسے ضرور

ملتا ہے لیکن وہ یہ نہیں جانتا کہ کیسا ثواب مل رہا ہے؟ ثواب نیک یا ثواب بد؟ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ انسان جب کھانا

کھائے گا تو اسے اس کا ثواب ضرور ملے گا۔ لیکن یہ ثواب دونوں طرح کا ہوتا ہے۔ اگر کھانا اچھا اور عمدہ درست ہے تو اس سے

توانائی کا ثواب ملے گا ورنہ اسی کھانے سے بد مزہی اور بیماری پیدا ہوگی۔ قصور کھانے کا نہیں ہوتا قصور معدی صلاحیت کا ہوتا ہے۔

ثواب کا مفہوم ہم اوپر واضح کر چکے ہیں کہ ہر عمل کا ثواب دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک دنیوی اور ایک آخری۔ قرآن

کیم بھی اسی کی تائید کرتا ہے۔ ارشاد ہے:

ثواب الدنیا وحسن ثواب الاخرۃ۔

دنیا کا ثواب اور آخرت کا بہتر ثواب

گویا آغاز ثواب اسی دنیا سے ہوتا ہے اور یہی ارتقاء یافتہ ہو کر آخرت میں ملے گا۔ دنیا کو احادیث میں مزدورۃ الاخرۃ (آخرت کی کھیتی) کہا گیا ہے۔ اگر دنیا میں نہ تخم ریزی ہو نہ شگونے پھوٹیں تو آخرت میں وہ کیا شجر بنے گا۔ آغاز ثواب اسی دنیا میں ہونا چاہئے۔ ہر نیکی اور بدی کا ایک اثر اور نتیجہ ہوتا ہے جس کی ابتدا اسی دنیوی زندگی میں ہو جاتی ہے۔ جنت اور دوزخ بھی یہیں سے شروع ہوتی ہے اور ارتقاء یافتہ ہو کر آخرت میں سامنے آجائے گی۔ لہذا یہ خوب سمجھ لینا چاہئے کہ ثواب محض ایک مجرد خیالی ذہنی اور دھمی چیز نہیں بلکہ اسے محسوس شکل میں نظر آنا چاہئے۔ اگر قرآن کی تلاوت کی گئی ہے تو اس کا ثواب یہ نہیں کہ صرف سمجھ لیا جائے کہ بہت ثواب مل گیا۔ اسے نظر آنا چاہئے کہ کیا ثواب ملا اور کس مشہود و محسوس شکل میں ملا۔ آخرت کے ثواب کی تو کوئی شکل بلاشبہ نہیں بتائی جاسکتی، لیکن دنیوی ثواب جو دراصل آخری ثواب کا ابتدائی قدم ہے مشہود و محسوس ہونا چاہئے کہ وہ کیا اور کس شکل میں ملا۔ صرف یہ فرض کر لینا کافی نہیں کہ ثواب مل گیا۔ یہ دیکھئے کہ کیا ثواب ملا؛ کوئی روحانی بائیدگی ہوئی؟ کوئی اخلاقی اصلاح ہوئی؟ کوئی علمی نکتہ معلوم ہوا؟ کوئی عملی انقلاب پیدا ہوا؟ زندگی میں کوئی تبدیلی ہوئی؟ کیا ہوا جسے اجر و ثواب فرض کیا جائے؟ اگر بے مقصد پڑھنے سے جس کا پہلا قدم بے سمجھے پڑھنا ہے، کوئی اثر و نتیجہ مشہود و محسوس نہیں ہوتا تو یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ اس کا ثواب نیک بھی کچھ نہیں ملا۔

**تلاوت کے معنی**۔ تلاوت کے معنی صرف رٹ لینا اور زبان سے ادا کر لینا نہیں۔ تلاوت کا مادہ ہے تلو جس کے معنی ہے پیروی کرنا۔ عربی محاورہ ہے تلا قتلوه وہ اس کے نقش قدم پر چلا۔ یہ لفظ تلاوت ایسا جامع اور وسیع المعنی لفظ ہے جس میں ابتدائی قدم یعنی پڑھنے سے لے کر آخری قدم یعنی پیروی کرنے تک سب کچھ داخل و شامل ہے اور ظاہر ہے کہ صرف بے سمجھے پڑھنے سے تلاوت کا پورا مفہوم ہی نہیں ادا ہوتا۔ لہذا محض الفاظ کو زبان سے ادا کرنے کا کیا ثواب نیک مل سکتا ہے جبکہ لگے قدم پیش نظر ہی نہ ہوں؟ بلکہ غلط نہ ہو گا اگر یہ کہا جائے کہ اس صورت میں ثواب نیک کی بجائے اس کا ثواب بد کا خطرہ ہے۔ اب اس کے بعد خود سوچئے کہ جب ایسی بے معنی تلاوت کا کوئی ثواب نیک ہی متعین نہیں تو مردوں کو پہنچائی کیا چیز جائے گی؟ دوسرے اگر یہ مان بھی لیا جائے اس سے کوئی ثواب نیک ہوتا ہے تو اس کے قابل انتقال ہونے کی کوئی قابل تعین سند موجود نہیں۔

یہ رسم کیسے چل پڑی۔ جہاں تک ہم غور کر سکیں محفل ایصال ثواب کی رسم یوں قائم ہوئی ہوگی کہ احادیث میں آتا ہے کسے مرنے والے کا سوگ تین دن سے زیادہ نہ منایا جائے۔ صرف بیوہ کا سوگ عدت تک جاری رہے گا۔ اسی بنیاد پر نیک نیتی سے سوگ وغیرہ کی رسم قائم کی گئی جس کی غرض یہی ہوگی کہ آج سے سوگ ختم کرنے کا اعلان ہو جائے اور لوگ اپنے اپنے کاروبار و مشغول ہو جائیں۔ اس موقع پر لوگ جمع ہونے لگے خصوصاً وہ لوگ جو دیر میں اطلاع وفات ملنے کے سبب سے یا



## گفت

دور و آد جگہوں میں رہنے کی وجہ سے تجہیز و تکفین میں شریک نہ ہو سکے۔ اب ظاہر ہے اس اجتماع کا مقصد تعزیت کر کے سوگ کو ختم کرنا ہے۔ لیکن ایسے مواقع پر جبکہ ہر قسم کے لوگ جمع ہوں کئی بے موقع باتیں بھی ہو جاتی ہیں، کوئی گپ کر رہا ہے، کوئی ہنسی مذاق کر رہا ہے، کوئی قہقہے لگا رہا ہے۔ اس قسم کی باتیں تعزیتی مزاج کے مطابق نہیں ہوتیں۔ اس کی اصلاح کے لئے بزرگوں نے یہ کیا کر بھی بیکار نہ بیٹھو بلکہ ذکر الہی کرتے رہو۔ قرآن پڑھو، جو پڑھے ہوئے نہیں ہیں وہ چنوں پر کلمہ پڑھو اور دوسرے پڑھیں۔ مطلب یہ ہے کہ بے موقع باتوں کی طرف سے لوگوں کی توجہ ہٹ جائے اور تعزیتی سنجیدگی باقی رہے۔ اس کے بعد مرنے والے کے لئے دعائے مغفرت کی گئی اور فضل برخواست ہو گئی۔ اتنی بھرات میں کوئی مضائقہ نہیں بلکہ یہ حکیمانہ انداز ہے۔ کیونکہ دعائے مغفرت دیا کسی دوسری دعا سے پہلے اگر چند مستحقین کو کھانا بھی کھلادیا جائے یا کچھ ذکر الہی کر لیا جائے یا کوئی اور نیک کام کر لیا جائے تو قبولیت دعا کی توقع زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن غالباً ہوا یہ ہو سکا کہ کبھی کسی نے مرنے والے کے لئے یوں دعا کی ہوگی کہ اے اللہ اسے بخش دے (حالانکہ مغفرت کا ترجمہ بخشنے کی بجائے پوشش کرنا زیادہ صحیح ہے) بس رفتہ رفتہ یہ سمجھ لیا گیا کہ جتنی تلاوت کی گئی ہے یا کھانا کھلایا گیا ہے اسی کا ثواب بخشا جا رہا ہے۔ اس طرح بخشے کا مفہوم ایصالِ ثواب بن گیا۔ کھانا کھلانا تو بے شک نیک ہے لیکن کیلئے مقصد تلاوت کا بھی کوئی ثواب نیک ہوتا ہے؟ مجھے اس میں تامل ہے۔

روشن اور تاریک پہلو۔ ذاتی فور پر میرا طرز عمل ان محافل ایصالِ ثواب کے متعلق یہ ہے کہ میں ان کو روکنے پر زور نہیں دیتا بلکہ اگر شریک ہونا پڑے تو شریک بھی ہو جاتا ہوں۔ میرے پیش نظر کئی باتیں ہیں؟

۱۔ مردوں کو ثواب پہنچے یا نہ پہنچے بہت سے غریبوں کا پیٹ بھر جاتا ہے اور یہ المعام مساکین کی ایک اعلیٰ قدر کا بہانہ بن جاتا ہے اور اس کی شکل ایسی ہی ہے جیسی منت ماننے کی، جس کے متعلق ارشاد نبوی ہے کہ:

لا تئذ روا خان النذر لا یغنی من القدر شیدا وانما یستخرج به من البخیل (رواہ السنۃ الاماکین ابی ہریرہ)

منت نہ مانا کرو کیونکہ منت تقدیر کو نہیں بدل سکتی۔ البتہ بخیل کی جیب سے کچھ نکالو الیٰتی ہے۔

منت کی حقیقت بیان فرمانے کے باوجود احادیث میں کئی ایسی منتوں کا ذکر ہے جس کے ایفا کی حصول نے اجازت دی جو غالباً اس لئے کہ اس سے کچھ اتفاق ہو جاتا ہے۔

۲۔ مردے کو ثواب ملے یا نہ ملے مگر نیکی کرنے والے کو تو ثواب مل ہی جاتا ہے پس اگر اس کا ایک پہلو ایصالِ ثواب ہے تو ذاتی اجر و ثواب کے وصول میں تو شبہ ہی نہیں اس سے کسی کو کیوں روکا جائے؟

۳۔ اس بحث میں زیادہ اہمک پیدا کرنے کی بجائے اپنی توانیاں ان بنیادی مسائل میں صرف کرنی زیادہ بہتر ہے جو مسئلہ ایصالِ ثواب سے بہت زیادہ اہم اور لائق توجہ ہیں۔

۴۔ مہینہ اس ایک چیز کے خلاف محاذ بنا کر اگر کوئی فتنہ و فساد کھڑا کیا جائے تو اس سے کوئی مفید نتیجہ نکلنے کی امید نہیں۔ اس لئے صبر کرنا ہوں۔

اس کے ساتھ ساتھ چند غور طلب باتیں اور بھی میرے پیش نظر رہتی ہیں مثلاً:

۱۔ اس رسم ایصالِ ثواب کو کچھ ایسا ضروری سمجھ لیا گیا ہے کہ اگر کوئی معاشی مجبوریوں کی وجہ سے بھی یہ نہ کر سکے تو لوگ اسے ملامت کرنے لگتے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بعض اوقات لوگ لعنۂ قوم کے ڈر سے قرض کی زیر باری سے دوچار ہونے پر بھی مجبور ہو جاتے ہیں۔

۲۔ بعض جگہ یہ انداز دیکھا ہے کہ غریبوں کو پوچھا نہیں جاتا۔ صرف برادری والوں اور موٹے موٹے لوگوں کو کھانا کھلایا جاتا ہے اور وہاں ثواب اور ایصالِ ثواب سے کہیں زیادہ نمائش اور شہرت مقصود ہوتی ہے۔

۳۔ بعض جگہ یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ (مثلاً) غریب باپ کو زندگی بھر تو پوچھا نہیں، ایک روپے سے بھی مدد نہیں کی بلکہ قطعِ تعلق رہا مگر مرنے کے بعد سینکڑوں روپے کی دیگیں چڑھ گئیں۔ زندگی میں کوئی خدمت نہ کرنا اور مرنے کے بعد سینکڑوں روپے صرف کر دینا ایسا ہی ہے بعض اکابر قوم کو لوگ زندگی میں تو کچھ نہیں دیتے اور مرنے کے بعد ہزاروں روپے کا تحویدِ قبر پر لگوا دیا جاتا ہے۔

۴۔ بعض لوگوں میں یہ جذبہ پیدا ہو جاتا ہے کہ ہم زندگی میں کوئی اچھا کام کریں یا نہ کریں مگر ہمارے دُشاء تو انشاء اللہ ایصالِ ثواب کر کے ہمیں بخشوا ہی لیں گے۔

غرض یہ ہے کہ تلاوتِ قرآن کے ثواب اور ایصالِ ثواب کی حقیقت تو جو کچھ میں سمجھ سکا ہوں وہ بیان کر دی ہے لیکن اس کے لئے کوئی تبلیغی محاذ نہیں بنایا ہے۔ نیز محافلِ ایصالِ ثواب کے روشن اور تاریک پہلو بھی میرے سامنے موجود ہیں جو واضح کر دئے گئے ہیں۔ میں بذاتِ خود اس معاملے میں نفیاً یا اثباتاً کوئی عملی حصہ نہیں لیتا۔ آپ کا طرزِ عمل کیا ہونا چاہئے یہ آپ کے سوچنے کی چیز ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ ہر کام کے دو پہلو ہوتے ہیں تاریک اور روشن۔ لہذا طرزِ عمل ایسا اختیار کرنا چاہئے کہ:

الف۔ لغادی پہلو زیادہ سے زیادہ اجاگر ہو جائے اور مضر پہلو زیادہ سے زیادہ دب جائے۔

ب۔ ایسی جزئی باتوں کو اساسی حقائق بنا کر اس میں کوئی ایسا فتنہ و فساد نہ پیدا کیا جائے جو امنِ عامہ میں ضرورت سے زیادہ خلل ڈالے۔ اپنی توانائیوں کو اصولی اور بنیادی اقدار کے قیام پر صرف کرنا زیادہ بہتر ہے۔ ورنہ ایسی جزئیات پر ضرورت سے زیادہ زور دینے سے فرقے پر فرقے بنتے چلے جائیں گے۔

تھوڑی بہت ...۔ ایک بڑا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر بے مقصد تلاوتِ قرآن (جس کی اوپر تشریح کی گئی ہے) کے متعلق کوئی ثواب نیک نہ ملنے کا تصور پیدا ہو جائے تو بے شمار مسلمان زبانی تلاوت سے بھی جلتے رہیں گے اور اس طرح

مقصد قرآنی کے پہلے قدم سے محروم ہو کر قرآن سے بالکل بے تعلق ہو جائیں گے۔

یہ خدشہ غلط نہیں لیکن کیا جائے کہ اس کے بھی دو ہی پہلو ہیں یعنی ایک پہلو تو یہ ہے کہ اگر اس خیالی ثواب کی توقع نہ رہے تو تلاوت بھی ترک کر بیٹھیں گے اور قرآن سے بالکل بے تعلق ہو جائیں گے۔ اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر اس مبہم ثواب کی اُمید باقی رہے تو اسی کو کافی سمجھ کر قناعت کر لیں گے اور اصلی مقصد قرآنی سے غافل ہو جائیں گے۔ اس کے بعد وہی تلاوت ان کو محکوس ثواب کی طرف لے جائے گی یہ بھی پسند نہیں کر سکتے کہ مسلمان قرآن سے عقلی طور پر بھی بے تعلق ہو جائیں۔ اور یہ بھی نہیں چاہ سکتے کہ ایک غلط قناعت انہیں قرآن کی محویت سے محروم کر دے۔ لہذا اس معاملے میں ایسا طرزِ عمل اختیار کرنا چاہئے کہ وہ قرآن سے بے تعلق بھی نہ ہوں اور تھوڑے بہت تعلق پر قناعت بھی نہ کرنے پائیں بلکہ ثواب کا ایسا صحیح مفہوم ان کے دل و دماغ پر بچا جائے کہ قدم چھپے جلنے کی بجائے ان میں آگے بڑھنے کا جذبہ پیدا ہو۔ صرف تلاوت ہی کے معاملے میں نہیں بلکہ مناسک (نماز، زکوٰۃ، روزے، حج، کلمہ طیبہ اور تمام زندگی کے وظائف و اعمال میں یہی رجحان پیدا ہو کہ غلط قناعتِ ثواب کی بجائے وہ ثواب محکوس سے ڈرتے رہیں اور یہی ڈران کے قدم کو ارتقائی منازل کی طرف لے جائے۔ ڈر اور اندیشہ یا مسائل کا تجزیہ ایسا نہ ہونا چاہئے جو یا بوسی اور پسا پائی پیدا کرنے بلکہ اس میں ایسی رجائیت اور ہمت مردانہ کا امتزاج ہونا چاہئے جو سچے قدم ہٹانے کی بجائے آگے سے آگے لے جائے یعنی اپنی خامیوں اور کمزوریوں کا احساس اس نوعیت کا ہو کہ پست ہمتی اور شکست خوردگی نہ پیدا کرے بلکہ آگے بڑھنے والی اور مٹانی کرنے والی ہمت و جوش کی تخلیق کرے۔ اس مقصد کے لئے کوئی کلیہ بتانا مشکل ہے بس ہر شخص کی ذہنی اور نفسیاتی صلاحیت کے مطابق یہ بات کرنی چاہئے۔ ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلہم بالتي هي احسن۔

## مسئلہ اجتہاد

مصنف مولانا محمد حنیف صاحب  
قیمت دو روپے اٹھ آنے

## اسلام اور موسیقی

مصنف مولانا سید محمد جعفر شاہ صاحب  
قیمت تین روپے چار آنے

ملنے کا پتہ

منیر ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

# مطبوعات ادارۃ ثقافت اسلامیہ

## انگریزی

الے روپے

- ۱۔ اسلامک آئیڈیالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعکیم ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) ۱۰ ۰ ۰۰
- ۲۔ فنڈیمینٹل ہیومن رائٹس (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعکیم ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) ۰ ۸ ۰۰
- ۳۔ دی فیلسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ بی ایچ ڈی) ۰ ۱۲ ۰۰
- ۴۔ محمد دی ایجو کیٹر (مصنفہ رابرٹ گلک) ۳ ۸ ۰۰
- ۵۔ اسلام اینڈ تھیو کریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱ ۸ ۰۰
- ۶۔ ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۶ ۱۲ ۰۰
- ۷۔ اسلام اینڈ کمیونزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعکیم ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) ۸ ۰ ۰۰

## اردو

- ۸۔ عقائد و اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۰ ۱۲ ۰۰
- ۹۔ اسلام میں حریت۔ مساوات۔ اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر) ۱ ۰ ۰۰
- ۱۰۔ اسلام اور حقوق نسائی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۱ ۵ ۰۰
- ۱۱۔ اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱ ۸ ۰۰
- ۱۲۔ دینِ فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱ ۸ ۰۰
- ۱۳۔ اسلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعکیم و دیگر رفقاء ادارہ) ۲ ۸ ۰۰
- ۱۴۔ اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین) ۱ ۰ ۰۰
- ۱۵۔ اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱ ۱۲ ۰۰
- ۱۶۔ علم تصوف (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۲ ۵ ۰۰
- ۱۷۔ مقامِ نبوت (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۲ ۰ ۰۰

## ماہنامہ ثقافت لاہور

(مطبوعات ادارہ)

آلے روئے

- ۱۸- خلافت اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۵ ۸ ۰۰  
 ۱۹- اصول فقہ اسلامی - حدود اللہ و تعزیرات (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۲ ۸ ۰۰  
 ۲۰- اسلام کا نظریہ تاریخ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۳ ۰ ۰۰  
 ۲۱- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) مصنفہ رشید اختر ندوی ۵ ۰ ۰۰  
 ۲۲- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ دوم) ۶ ۸ ۰۰  
 ۲۳- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم) ۵ ۱۲ ۰۰  
 ۲۴- مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ۲ ۸ ۰۰  
 ۲۵- قرآن اور علم جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ بی ایچ ڈی) ۶ ۸ ۰۰  
 ۲۶- بیدل (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۶ ۸ ۰۰  
 ۲۷- فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو یحییٰ امام خان) ۳ ۰ ۰۰  
 ۲۸- افکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ۳ ۸ ۰۰  
 ۲۹- ریاض السنن (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی ندوی) ۸ ۰ ۰۰  
 ۳۰- افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ۷ ۰ ۰۰  
 ۳۱- مسئلہ زمین (مصنفہ پرنسپل محمود احمد صاحب) ۳ ۸ ۰۰  
 ۳۲- الدین پسر (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی ندوی) ۵ ۰ ۰۰  
 ۳۳- طب العرب (مصنفہ حکیم سید علی احمد نیر واسطی) ۶ ۰ ۰۰  
 ۳۴- حکمت رومی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) ۳ ۰ ۰۰  
 ۳۵- مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۵ ۰ ۰۰  
 ۳۶- اسلام میں حیثیت نسوان (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۳ ۰ ۰۰  
 ۳۷- ازدواجی زندگی کیلئے اہم قانونی تجاویز (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پهلواروی) ۰ ۱۵ ۰۰  
 ۳۸- اسلام اور رواداری (مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفری ندوی) ۶ ۰ ۰۰  
 ۳۹- حیات محمد (ترجمہ از مولانا امام خالصاحب) ۱۸ ۱۲ ۰۰  
 ۴۰- مائر لاہور حصہ اول (سید ہاشمی صاحب فریدآبادی) ۳ ۰ ۰۰  
 ۴۱- مقام انسانیت (مصنفہ محمد مظہر الدین صاحب صدیقی) ۱ ۰ ۰۰  
 ۴۲- اسلام اور موسیقی (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ صاحب پهلواروی ندوی) ۳ ۰ ۰۰  
 ۴۳- ملفوظات رومی (مصنفہ چوہدری عبدالرشید صاحب تبسم ایم۔ اے) ۱۰ ۰ ۰۰

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۔ کلب روڈ۔ لاہور

